ترجمان

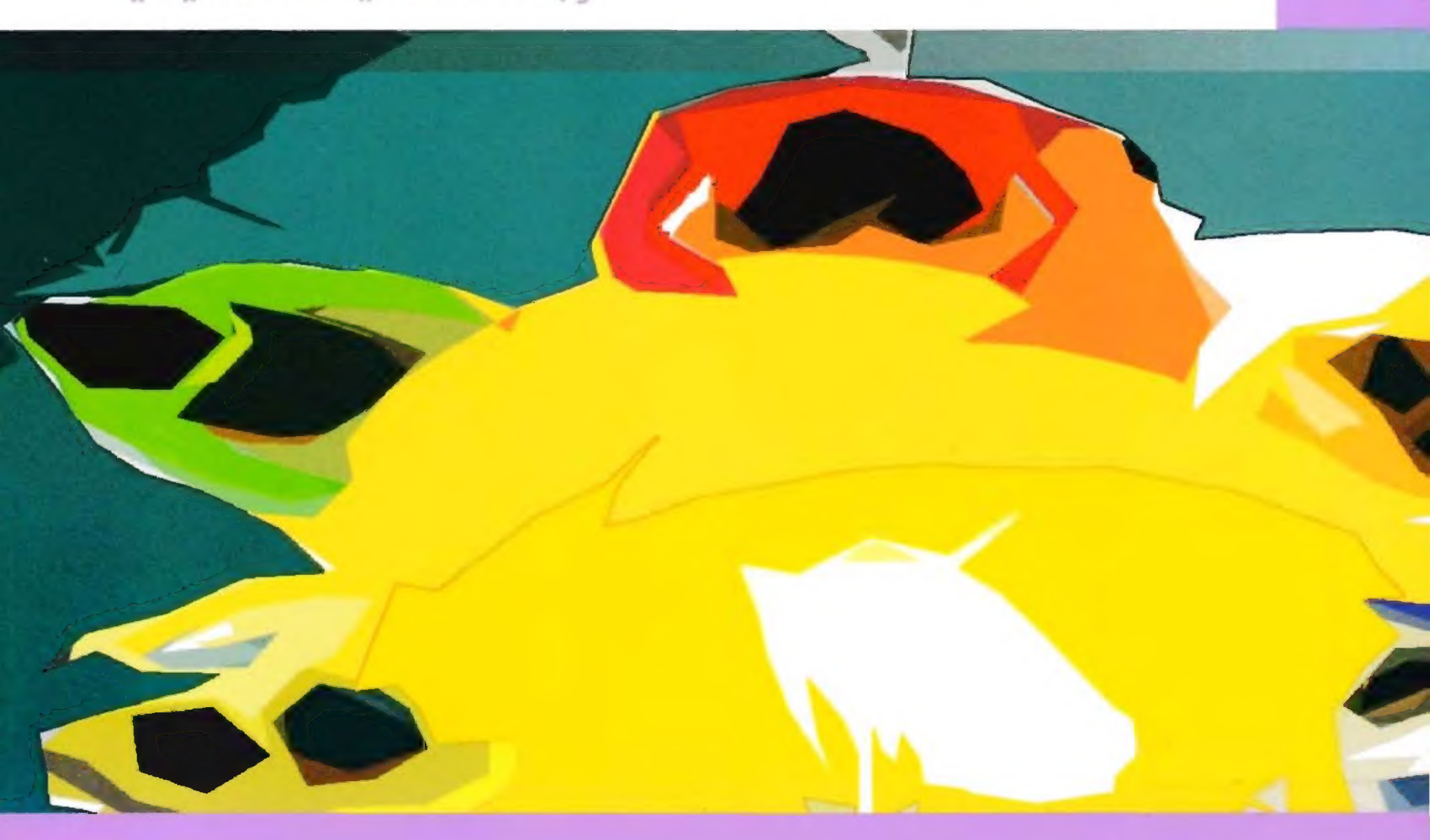
يورغن هبرماس

# نظرية الفعل التواصلي

## المجلد الأول

## عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية

ترجمة: فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies





# نظرية الفعل التواصلي

المجلد الأول

## عقلانية الفعل
## والعقلنة الاجتماعية

## هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

# نظرية الفعل التواصلي

المجلد الأول

## عقلانية الفعل
## والعقلنة الاجتماعية



يورغن هبرماس

ترجمة

فتحي المسكيني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

**الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**

هبرماس، يورغن، 1929-

نظرية الفعل التواصلي/ يورغن هبرماس؛ ترجمة فتحي المسكيني.

2 ج. في 2 مج.: جداول؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

محتويات: ج. 1 عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، ج. 2. في نقد العقل الوظيفي.

يشتمل على ببليوغرافية (ج 2، ص. 689-731) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-327-8 (المجموعة)

1 هابرماس، يورغن، 1929 - فلسفة. 2. الاتصال - فلسفة. 3. الاجتماع، علم - فلسفة. 4. العقلانية. 5. التواصل - فلسفة. 6. العقل - فلسفة. 7. النقدية (فلسفة) 8. الفلاسفة الألمان. أ. المسكيني، فتحي. ب. العنوان. ج. السلسلة.

301.01

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

**Theorie des kommunikativen Hadelns**
**Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung**

*by Jürgen Habermas*



عن دار النشر

Suhrkamp Verlag GmbH & Co. Kg

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org



الطبعة الأولى

2020

# المحتويات

**-II-**

**نظرية ماكس فيبر في العقلنة**

## -IV-

## من لوكاتش إلى أدورنو: العقلنة بوصفها تشيّؤًا

# محتويات

## المجلد الثاني

## في نقد العقل الوظيفي

-VI-

## الفاصل التأملي الثاني: المنظومة وعالم الحياة

## -VII-

## تالكوت بارسونز: المشاكل التي تعترض بناء نظرية في المجتمع

## -VIII-

## تأمل ختامي: من بارسونز، عبر فيبر، إلى ماركس

# قائمة الجداول

# إهداء

«إلى لغة الضاد ... وإلى كل قارئ لها»

# مقدمة الترجمة العربية

يُعدّ يورغن هبرماس[1] واحدًا من أكبر الفلاسفة والمنظّرين الاجتماعيين والمثقفين ونقّاد العصر على مستوى العالم. وأعماله الكثيرة (التي تناهز الأربعين مؤلفًا) مترجمة إلى أكثر من ثلاثين لغة. وهو حاصل على أكثر من عشرين جائزة فخرية من جامعات ومؤسسات عالمية[2]. بدأت أعماله تظهر منذ عام 1952، وأصبح هو نفسه موضوعًا للدراسة النقدية منذ عام 1964[3]. ولم يزل يكتب وينشر أعماله إلى وقت قريب[4]. والأغلب أن أخصّ ميزات هذا المفكّر العملاق هو التنوّع المثير في اهتماماته وكتاباته. وقد وُصف بأنه «عامل على الحدود» (Grenzgänger) أو «وسيط» نسقي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية[5]. كما أنه مثقّف شرس وناقد ملتزم القضايا التي تؤرق السؤال الكبير عن مستقبل أوروبا[6]، حيث

(1) ولد يورغن هبرماس في 8 حزيران/يونيو 1929 في دوسلدورف، غرب ألمانيا. تابع دراساته العليا في الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب والاقتصاد، في عدد من الجامعات الألمانية، هي غوتنغن وزوريخ وبون (1949-1954). ونال الدكتوراه (بون 1954) وشهادة التأهيل (ماربورغ 1961)، وعمل في عدد من الجامعات ومراكز بحث حتى تقاعده في عام 1994، مثل معهد الدراسات الاجتماعية (1956-1959) وجامعة هايدلبورغ (1961-1964) وجامعة فرانكفورت (1964-1971) ومعهد ماكس بلانك (1971-1981) وجامعة فرانكفورت ثانية (1975-1994) ونورثوسترن (1994-2004).

(2) Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014).

(3) Luca Corchia, *Jürgen Habermas. A Bibliography: Works and Studies (1952-2010)* (Pisa: Edizioni Il Campano- Arnus University Books, 2010), «Works of Jürgen Habarmas (1952-2010),» pp. 15 sqq.; «Studies on Jürgen Habermas (1964-2010),» pp. 83 sqq.

(4) يُقارن: J. Habermas, *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften XII* (Berlin: Suhrkamp, 2013).

(5) Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien* (Frankfurt am Main: 1990), p. 358.

(6) يُقارن: J. Habermas, *Zur Verfassung Europas: Ein Essay* ([n.p.]: Suhrkamp Verlag, 2011).

إنه دخل معترك النقاش العمومي منذ أن كان طالبًا في سن الرابعة والعشرين بفضل مقالة صحافية نشرها في عام 1953 نقد فيه سكوت هايدغر عن فظاعات النازية[7]. وبقدر ما كان منخرطًا في الهموم اليومية للمجتمع الذي يعيش فيه، ولنا خير مثال على ذلك حواره العميق حول «الفلسفة في زمن الإرهاب» بمعية جاك دريدا[8]، فإنه كان يعتبر أن حياة الفيلسوف تبقى دائمًا فقيرة من حيث الأحداث الخارجية[9].

لكن هبرماس كان دائمًا في قلب المعمعة سياسية أكانت أم فلسفية. ففي خريف 1944 (وهو في الثالثة عشرة) كان عضوا في الشبيبة الهتلرية ومساعدًا على الجبهة في خطّ سيغفريد. وهي تجربة كلفته في عام 2006 إشاعة عنيفة عن ماضيه «النازي» المزعوم أشعلتها مذكّرات أحد الصحافيين (يوهاشيم فاست)[10] حتى تمّت تبرئته من تبعاتها. لكن ما هو مؤكّد هو أن عام 1945 كان محدّدًا حاسمًا في توجّهات هبرماس[11] اللاحقة على الصعد كافة: لقد كانت أعماله الفلسفية والاجتماعية كلها حقول مقاومة مفهومية ومعيارية لكل آثار الثقافة النازية، ليس فقط في ألمانيا، بل في الغرب وفي العالم بكامله[12].

تكمن طرافة هبرماس في كونه وريثًا عميقًا لكل تقاليد الفلسفة الغربية ومجدّدًا حاسمًا لإشكالياتها. وربما لهذا السبب بالذات اعتُبر عادة كاتبًا صعبًا أو عسير القراءة[13]. لقد بدأ في عام 1954 برسالة (لم تنشر أبدًا نشرة تجارية)

---

(7) Jürgen Habermas, «Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935,» *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (25 July 1953), pp. 67-75.

(8) يُقارن: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), Part one, pp. 25, 45 sqq.

(9) J. Habermas, «Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit,» in: *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), p. 15: «Im Allgemeinen ist das Leben von Philosophen arm an äußern Ereignissen».

(10) يُنظر: Joachim Fest, *Ich Nicht: Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend* (Reinbeck: 2006), p. 343.

(11) Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2010), p. 6: «It was the events of the year 1945 that set my political motives».

(12) يُقارن: J. Habermas, *Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage* (Paris: Gallimard, 2018), pp. 243-249.

(13) Thomassen, *Habermas: A Guide*, pp. 1-3.

حول **المطلق والتاريخ أو الازدواجية في تفكير شيلنغ**[14]، أكّد في عام 2009 أنها كانت بحثًا حرّكه مشغل دائم في مسيرته ألا وهو «مسألة إمكانية المصالحة بين فكر تاريخي على نحو جذري وتأسيس تشخيص معين عن العصر الحاضر»[15]. ومنذ عام 1956 التحق بمعهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت وعمل باحثًا مساعدًا لأدورنو حتى عام 1959، وكان أهمّ ما حدث له عندئذ هو لقاء هربرت ماركوزه وكتاباته التي تركت أثرًا كبيرًا عليه.

في عام 1961 أنجز رسالة التأهيل ببحث صار شهيرًا عنوانه **التغير البنيوي في الفضاء العمومي. بحوث في مقولة المجتمع المدني**[16]، وإن كان لم يفلح في إقناع هوركهايمر بوجاهة أطروحته الذي لم يسمح له بمناقشتها في فرانكفورت، واضطرّ إلى القيام بذلك في جامعة ماربورغ[17]. ولم يعد هبرماس إلى فرانكفورت ويقيم علاقة مكرّسة مع هذه المدرسة إلا بدءًا من عام 1964 عندما خلف هوركهايمر في منصب أستاذ فلسفة وسوسيولوجيا.

يؤكّد هبرماس، كما يذكر بنفسه في سيرته الفلسفية، أنه ظل يعمل حتى نهاية الستينيات في تقليد مدرسة فرانكفورت، حيث إنه إنما مع محاضرات كرستيان غوس (1970-1971) فقط طرح القضية الكبرى المتعلقة بالانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، وكان العنوان العام هو «تأسيس علم الاجتماع على نظرية اللغة»[18]، وذلك يعني فلسفيًا الانتقال من براديغم الذات («نزع التعالي عن العقل») إلى البحث في «الممارسات التواصلية» (براديغم اللغة)[19]. إلا أن ذلك لا يعني تصوّر المجتمع بوصفه مجرد شبكة تواصلية، بل أيضًا بوصفه يتهيكل انطلاقًا من أفعال تواصلية «حاملة لمفترضات معيارية»[20]. إن المطلوب في

---

(14) J. Habermas, «Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken» (Dissertation, University of Bonn, Faculty of Philosophy, 24 February 1954).

(15) Habermas, *Parcours 2*, pp. 176-177.

(16) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied, Berlin: 1962).

(17) Thomassen, *Habermas: A Guide*, p. 33.

(18) J. Habermas, *Philosophische Texte. Studienausgabe, Band 1: Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), «Einleitung,» pp. 9-28.

(19) Habermas, *Parcours 2*, p. 178.

(20) Ibid., p. 179.

«التواصل» ليس مجرد «فهم» عبارة أو قول ما، بل بالتحديد «التفاهم» في شأن ما تقوله ذوات فاعلة ومتكلمة، وليس عارفة فحسب. ويقرّ هبرماس أن مسيرته عرفت نوعًا من «المنعرج التأويلي» في السبعينيات[21]، حيث إن منطلقه الفلسفي نحو نوع جديد من الاستشكال للمجتمع الحديث كان يعتمد أوّل الأمر على تأويلية من نوع هايدغر-غادمير، وإن كان قد غادر هذا المنطلق التأويلي المبكّر في وقت لاحق إلى الحقل التداولي[22]. ومع ذلك يقرّ أن الأعمال التواصلية تتمّ دائمًا بحسب منوال تأويلي إلا أن من يضبطه هو عالم الاجتماع، وليس الفيلسوف فقط[23]. إن التأويل بحسب هبرماس هو عمل «عقلاني»، أي قائم على «حجج» وتعليلات، وليس عملًا شعريًا أو سرديًا. ولا يحتاج التأويل إلى شيء آخر غير «إعادة البناء»، وهو لا يعني بذلك التأويل العادي الذي يهدف إلى الكشف عن «معنى» نص أو طريقة تعبير أو مؤسسة، بل التأويل الذي يكشف عن «قواعد» إنتاج الموضوعات الرمزية والخطاب الذي يبين أن للفهم طابعًا «إنجازيًا»، ذلك أن المؤوّل هو شريك في الفعل الاجتماعي[24]. وليست الفلسفة عنده إلا الفكر «مابعد الميتافيزيقي» الذي تخلى عن حلم الفلاسفة التقليديين في فرض أنموذج كوني إكراهي للخير المشترك[25] وعوّضه بالبحث عن «وعي جديد ومجذّر بالزمان» يساعد الحداثة على «أن تعيد هيكلة نفسها بشكل متفكّر في هويتها الخاصة»، إلا أنها مهمّة لا يمكن لأي فلسفة شئنا أن تنجزها، بل تعود فقط إلى ما يسميه هبرماس «فلسفة قادرة على التعلم ومنفتحة على التعاون من دون شروط مع كل العلوم الاجتماعية»[26]. صحيح أن تشخيص الحداثة لا يمكن أن يقوم به إلا علم الاجتماع، لكن التفكير في هوية الحداثة أمر يعود بحسب هبرماس إلى الفلسفة دون غيرها من الممارسات العقلانية[27].

---

(21) Ibid., p. 191.

(22) Ibid., p. 180.

(23) Ibid., p. 181.

(24) Ibid., p. 191.

(25) Ibid., p. 193.

(26) Ibid., p. 195.

(27) Ibid., pp. 194-195.

لا تؤدّي الفلسفة مهمّتها، أي التفكير في هوية الحداثة ومصالحتها مع نفسها، إلا بقدر ما تقرّ بأن الفهم ليس «فنًا»، بل هو أيضًا عمل «منهجي»[28]؛ ذلك يعني أن الفعل التواصلي هو عمل تأويلي من نوع غير تقليدي: إنه يعيد بناء ما نفهمه ولكن في ضوء ما تشخّصه العلوم الاجتماعية، وهذا يعني أننا لا نتواصل إلا حين نؤوّل، ومن ثمّ فإن التأويل يعني تثبيت «موضوعية الفهم»[29] الذي ندّعيه. ويعني ذلك التمييز بين الموقف الإجرائي الذي يقول الأشياء كيف حصلت و«الموقف الإنجازي الذي يحاول أن يفهم ما قيل»[30]. وبحسب هبرماس ما عاد يوجد تأويل من دون «مفترضات عقلانية»[31] بحسب منوال المجتمع الذي نعيش فيه.

## أولًا: كتاب «نظرية الفعل التواصلي»

أصدر هبرماس كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في عام 1981، في مجلدين، عن دار زوركامب فرلاغ، في فرانكفورت[32]. وما لبث أن تتالت طبعاتُه[33]، وبيعت منه آلاف النسخ بُعيد صدوره؛ وهو كتاب كان قد أُعلن عنه قبل صدوره بوقت طويل ويُقال عنه (تحت تلميح كانطي لطيف) إنه انتُظر في واقع الأمر عشرة أعوام، بل هو تتويج جهود ومحاولات سابقة تمتد على مدى عشرين عامًا[34]. وهو كتاب يوصف بكونه المؤلف الأكبر في مسيرة هبرماس. بل حاز الرتبة الثامنة في تصنيف عالمي لمؤلفات علم الاجتماع الأكثر أهمية التي كُتبت في القرن العشرين، والتي تضمّ خاصة أعمال ماكس فيبر وتالكوت بارسونز وبيار

---

(28) J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), pp. 29 sqq.

(29) Ibid., p. 35.

(30) Ibid.

(31) Ibid., p. 38.

(32) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981).

(33) الطبعة الثانية (1982)، الطبعة الثالثة (1985)، الرابعة (1987)...

(34) Axel Honneth & Hans Joas, «Einleitung,» in: Axel Honneth & Hans Joas, *Kommunikatives Handeln - Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986), p. 7.

بورديو[35]. وقد وصفه هبرماس نفسه في إحدى المقابلات بأنه «غول»[36]، ولنقل إنه حقًا غول فلسفي سواء من حيث طول المخاض أو طريقة الإنجاز أو النقاشات التي أثارها. وقد تكرّر وصف الكتاب بأنه «مبهم» و«متعرّج» في مسار أفكاره، على الرغم من سعي مؤلفه المستمرّ إلى توفير رؤى جامعة ومعالم مرشدة[37].

من المفيد أن ننبّه إلى أن هبرماس حاول أن يخفّف من هذا الانطباع المخيف عندما نشر في عام 1984 كتابًا موازيًا تحت عنوان واضح المقصد هو «دراسات تمهيدية وملاحق تكميلية حول نظرية الفعل التواصلي»[38]. وهي أعمال سابقة ولاحقة على كتاب عام 1981 تضمّ نصوصًا تنطلق من سداسي 1970/ 1971 («دروس حول تأسيس السوسيولوجيا على نظرية اللغة») إلى حدّ 1982 («إيضاحات حول مفهوم الفعل التواصلي»)، وذلك مرورًا بمقالات عدة من قبيل «ملاحظات حول تطوّر المهارة التفاعلية» (1974) و«تأمّلات حول باثولوجيا التواصل» (1974) و«الأفعال والعمليات والحركات البدنية» (1975) و«القصد والمواضعة والتفاعل اللغوي» (1976) و«علم الدلاليات القصدية» (1975/ 1976) و«ماذا تعني التداولية الصورية؟» (1976) و«جوانب من عقلانية الفعل» (1977) و«ردود على اعتراضات» (1980). وهذا الكتاب يوحي بانطباع تمّ تكريسه يقضي بأن سداسي 1970/ 1971 كان لحظة «المنعرج» الذي قاد هبرماس إلى نظرية الفعل التواصلي، وإن كان بعض المؤرّخين لأعماله يقترحون تاريخًا أقدم من ذلك، قد يعود إلى سداسي صيف 1968[39].

---

(35) *International Sociological Association* (1998), Books of the XX Century, in: http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/

(36) Peter Dews (ed. and intro. by), *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*, rev. ed. (London; New York: Verso, 1992), p. 104.

(37) Herbert Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie,» in: Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln*, p. 15.

(38) J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handels* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984).

(39) يُقارن: Corchia, p. 8:

«إذا كانت الأدبيات تشير عادة إلى عام 1970 - أو في الأغلب إلى عام 1971 - على أنها «نقطة التحول» الحاسمة، مستندة في ذلك إلى تأكيدات ضمن «برنامج بحثي» تم تحديد ملامحه، فإني في أعمال سابقة قد حاولت أن أبرهن كيف أن مقاربة العلم القائم على إعادة البناء إنما تم تصورها أول الأمر في عام =

منذ مطلع السبعينيات وقع تحوّل عميق لدى هبرماس أثّر حتى في طريقته في إعادة تقديم كتبه السابقة التي نشرها إبّان الستينيات. ففي خضمّ هذا المنعرج من تقاليد «النظرية النقدية» التي لم تزل واضحة إلى حدّ كتاب **المعرفة والمصلحة** (1968)، أتى هبرماس إلى كتابة «الخاتمة الجديدة» التي وضعها في عام 1973 لكتابه **المعرفة والمصلحة**، حيث يقف على واحدة من لحظات ولادة الحدس القوّي الذي قاد إلى صياغة إشكالية كتاب عام 1981. فبعد أن أحصى ها هنا جملة من الخطوط الأساسية للتفكير الحجاجي الذي طبع كتابات العقدين السابقين، لدى فلاسفة من قبيل فتغنشتاين وأوستين وتوماس كون وكارل أوتو آبل وسيرل ...إلخ، خلص إلى استنتاج قال فيه:

«أريد أن أقول فقط: إن سياق النقاش قد تغير في السنوات الأخيرة على نحو بحيث إن العمل النقدي يمكن أن يتراجع إلى الوراء تاركًا مكانه للعمل البناء الرامي إلى بلورة نظرية في الفعل التواصلي (والتي آمل أن أتمكّن من تقديمها في القريب العاجل)»[40].

لكن تلقّي الكتب أو الأفكار الكبرى، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالترجمة إلى لغة أخرى أو بعيدة ثقافيًا، إنما يطرح دائمًا مشكلًا معقّدًا. - ومن المفيد أن ننبّه إلى أن المراجعات التي كُتبت عن **نظرية الفعل التواصلي** وذلك منذ ظهوره لم تكن تخلو من ردات فعل ساخرة أو خصومية. ونذكر خاصة مراجعة نُشرت في مجلة **دير شبيغل** الألمانية في آذار/ مارس 1983[41]. وإن ما يهمّنا نحن من هذه المراجعة هو كونها تشكّك في كونية أطروحات هبرماس حول التواصل، ولا تتردّد في أن تلصق بها تهمة «المركزية الأوروبية»:

---

= 1968، في أثناء الندوة الصيفية التي كان هبرماس يقدمها مع أولريش أوفرمان (U. Oevermann) في جامعة فرانكفورت، بهدف إقامة خط موازٍ بين علم نفس النمو ونظرية التطور الاجتماعي».

(40) J. Habamas, «Nachwort (1973),» in: *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973), p. 372: «Ich will nur sagen: der Kontext der Diskussion hat sich in den letzten Jahren in der Weise geändert, dass das kritische Geschäft hinter dem konstruktiven der Ausarbeitung einer Theorie des kommunikativen Handels (die ich bald vorlegen zu können hoffe) zurücktreten kann».

(41) يُقارن: «K. M. Michel über Jürgen Habermas: 'Theorie des kommunikativen Handelns',» *Der Spiegel*, 12 (1982).

«هل هي مركزية أوروبية نظرية؟...» أجل؛ إن الزنوج ...إلخ، ليس لهم أي فرصة: ينبغي عليهم أن ينضمّوا إلينا (أو ينبغي علينا أن نسقط معهم). بالطبع إن هبرماس لا يقول هذا. فهو على الأرجح يتجاهل هؤلاء الكفّار والكاناكي[42] المزعجين، على نحو لم يكن جديرًا بأي فلسفة تاريخ لائقة أن تسمح به. إن مركزيته الأوروبية لا تؤثّر على مستوى فلسفة التاريخ فقط، وإلا كانت لتكون قديمة الطراز، بل هي ناتجة عن نظرية التطور الهبرماسية (...)، وهي - على سبيل المثال - لا تترك مكانًا لأي تشاؤم ثقافي (...): «إن النوع البشري يمرّ من مرحلة تعلم إلى مرحلة أخرى، من **إنسان ماهر** إلى آخر، إن صحّ التعبير، وقد تخلف بعضهم عن الركب، من الشعوب كما من الأفراد؛ هذا كل شيء»[43].

نفترض أن جملة أبواب الكتاب الثمانية وجملة الفصول المتضمّنة في كل باب يمكن قراءتها (منا «نحن» غير الغربيين) في وتيرتين مختلفتين لأنها نصوص مكتوبة بلغتين متفاوتتين كل منهما لها نبرة خاصة. وهذا التفاوت الذي نشعر به قد يؤدّي في الأغلب إلى نمطين متباينين من التلقي للإشكالات والمعالجات التي طوّرها هبرماس. من جهة، هناك النقاش المتخصّص، فلسفيًا أكان أم سوسيولوجيًا؛ وهو شبيه بالردود النقدية التي قام بها أعضاء كبار في الجماعة العلمية والبحثية التي عمل ضمنها هبرماس وكان يقصدها بكتابه. ولا ريب في أن أفضل مثال على هذا النوع من التعامل مع الكتاب هو المؤلف الجماعي الذي أعدّه في وقته كل من أكسِل هونيت وهانز جواس تحت عنوان **الفعل التواصلي: مساهمات حول كتاب**

---

(42) «الكفّار والكاناكي» (Kaffern und Kanaken) لفظتان للتحقير، يستعملهما الألمان كي يشيروا إلى الأجانب، وفي الأغلب إلى ذوي البشرة السمراء. اللفظة الأولى من أصل عربي (كافر، جمع كفّار)؛ أما اللفظة الثانية فهي متحدرة من لغة شعب هاواي، إلا أنه تبين منذ عهد قريب أن اللفظة تعني في اللغة البولينيزية «الإنسان الحر».

(43) «K. M. Michel über Jürgen Habermas»: «Theoretischer Eurozentrismus? Ja; den Negern usw. bleibt keine Chance: Sie müssen sich uns anschließen (oder wir müssen mit ihnen hinab). So sagt das Habermas natürlich nicht. Er ignoriert vielmehr diese lästigen Kaffern und Kanaken, wie sich das keine anständige Geschichtsphilosophie gestattet haben würde. Sein Eurozentrismus ist eben nicht geschichtsphilosophisch gewirkt, das wäre altväterlich, sondern folgt aus der Habermasschen Evolutionstheorie (), und die läßt - zum Beispiel - einem Kulturpessimismus ... keinen Raum: Die Gattung macht Lernschritt um Lernschritt, vom Homo habilis zum Homo habil. sozusagen, und da bleiben schon einige auf der Strecke, Völker wie Individuen - sei's drum».

هبرماس **«نظرية الفعل التواصلي»**[44]، وظهر في عام 1986 ويمكن أن نسمّي هذا النوع من التلقي باسم التلقّي «الغربي» أو الداخلي عمومًا. وهو لا يهمّ «غير الغربيين» إلا من ناحية التخصّص أو الانخراط في التأويل الذاتي للتراث الغربي وطريقته في طرح قضية الحداثة وفي معالجتها.

أما النوع «الآخر» من التلقي فهو موقف تأويلي أو نقدي خارجي وبالتحديد «غير غربي»، وربّما حتى ما-بعد-غربي. وإن أفضل مثال علينا أن نسوقه هنا هو المؤلف الجماعي الذي نشره توم بايلي تحت عنوان مثير هو **نزع الطابع الريفي عن هبرماس** (deprovincializing Habermas)[45]. وهو يهمّ في حقيقة الأمر أولئك القرّاء «غير الغربيين» الذين تأثّروا بهبرماس واعتنقوا بعض أفكاره.

نعني بذلك أنه موقف على وعي تام بأنه «يترجم» وثيقة نظرية ومعيارية خطيرة جدًا لأنها تصرّح دونما مواربة بالتوقيع الغربي الذي تضعه، سواء تحت الإشكالية التي تطرحها (إشكالية الحداثة) أو تحت نمط المعالجة الذي تقترحه (نظرية الفعل التواصلي)، وذلك على الرغم من المحافظة الحثيثة على البعد الكوني لتلك الإشكالية وتلك المعالجة. إلا أن «الخارجية» هنا لا تعني اللامبالاة الروحية إزاء تلك الإشكالية أو الرفض العدمي لتلك المعالجة؛ ذلك أن إشكالية الحداثة **ما عادت** شأنًا ميتافيزيقيًا داخليًا للثقافة الغربية منذ نهاية عصر التنوير الداخلي (القرن الثامن عشر) وانخراط الغربيين في استعمار باقي جهات العالم (منذ القرن التاسع عشر) ثم النزاع مابعد الكولونيالي مع هذه الصيغة. كما أن المعاجلة التي يقترحها هبرماس لتلك الإشكالية إنما تكمن طرافتها الخاصة في كونها عبارة عن مفارقة فلسفية مثيرة: إنها لا تعِد بأقل من «نظرية في الفعل التواصلي»، نعني في **قواعد الترجمة** المعيارية التي يمكن لأي ثقافة غير غربية أن تتملكها وأن تستفيد منها في ترجمة إشكالية الحداثة في أفق تراثها الخاص وخاصة في ترجمة نمط المعالجة الذي اقترحه هبرماس إلى لغتها المعيارية الخاصة.

(44) Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln.*

(45) Tom Baily (ed.), *Deprovincializing Habermas: Global Perspectives* (London & New York & New Delhi: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013).

نقسّم باقي أغراض هذه المقدّمة العربية لترجمة الكتاب إلى خطوتين كبريين: خطوة **أولى** نتعرّف فيها إلى الكتاب كما تلقّاه أهل الصناعة الذين توجّه إليهم هبرماس بالخطاب، ونعني بذلك ضبط ملامح التلقي الداخلي أو «الغربي» له. وخطوة **ثانية** نطرح فيها إشكالية التلقي «غير الغربي» لفكر هبرماس عمومًا. لكن مسألة التلقي ليست ثابتة بل هي متحرّكة، ولا تزال تطرح وجهات نظر جديدة[46].

## ثانيًا: التلقّي الداخلي أو «الغربي» للكتاب

نتغاضى عمدًا عن التصنيف المعتاد لفكر هبرماس في تقليد «مدرسة فرانكفورت»، والذي يجعل منه عضوًا في الجيل الثاني بين الجيل الأول (أدورنو وزملاؤه) والجيل الثالث[47] (أكسِل هونيت ونظراؤه)[48]. وذلك أن هذا الحكم هو ليس غير مناسب تاريخيًا فحسب، بل هو ليس حكم المؤلف على نفسه.

قال هبرماس في عام 1983 في بداية أحد دروسه:

«أودّ أن أقول شيئًا عن الأسباب التي دفعتني إلى الرجوع إلى فرانكفورت... ومن الأبسط أن أبدأ بإجابة سلبية: لم يكن قصدي أن أواصل التقليد الخاص بمدرسة معينة. لكن ذلك يجب ألا يعني أنني أستطيع أن أقف على هذه المنصة من دون أن أتذكّر وجه أدورنو وتاريخ التأثير الذي تركه وبلا ريب لا أشير بذلك إلا إلى موقف مخلص وإلى جهد أشعر بأني مرتبط به مع زملاء آخرين من فرانكفورت. هذا الموقف يجب ألا يتم الخلط بينه وبين الطموح الزائف إلى مواصلة دوغمائية لقضية هي في دوافعها الفلسفية تنتمي إلى زمن آخر. هذا الفكر الذي تمّت نسبته بشكل ارتجاعي إلى مدرسة فرانكفورت كان نوعًا من الإجابة

---

(46) يُقارن: Maeve Cooke & Timo Jütten, «The Theory of Communicative Action After Three Decades,» *Constellations*, 20 (4) (2013), pp. 516-517.

(47) Max Pensky, «Third Generation Critical Theory», in: Simon Critchley & William R. Schroeder (eds.), *A Companion to Continental Philosophy* ([n.p.]: Blackwell Publishers Ltd, 1998; 1999), chap. 35, pp. 407-416.

(48) يُقارن: A. Honneth, «Critical Theory,» in: A. Giddens & J. Turner (eds.), *Social Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 1987), pp. 347 sqq.; Joel Anderson, «Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition,» in: Danielle Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays* (Leiden; Boston: Brill, 2001), pp. 32 sq.; 37 sqq.; 44 sq.

ضدّ التجارب التاريخية في ذلك الوقت مع الفاشية والستالينية وقبل كل شيء ضدّ الهولوكوست التي لا يمكن فهمها. إن أي تقليد فكري لا يبقى حيًا إلا بقدر ما تنجح مقاصده الجوهرية في إثبات نفسها في ضوء التجارب الجديدة؛ وذلك لا يجري من دون التخلي عن مضامينه النظرية التي تجاوزها الزمن»(49).

علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ تنبيه هبرماس إلى أن كتاب عام 1981 إنما هو ورشة فلسفية مبتكرة هي من «الخصوبة والحاجة إلى التفسير» بحيث تحتاج إلى «دراسات تمهيدية» و«ملاحق تكميلية» ترفدها. وذلك كان الغرض من الكتاب الموازي الذي نشره في عام 1984(50). ولا نجازف كثيرًا إذا قلنا إن الدراسات التمهيدية خاصة إنما كانت ورشة اختبار مفصّلة لفرضية «المنعرج الألسني» التي أعطاها كارل أوتو آبل اسم «تحويل الفلسفة»، وكان المعنى بذلك بحسب هبرماس هو «المنعطف من فلسفة الوعي إلى التداولية اللغوية»، حيث قال: «هذا التغيير في البراديغم لم أعمل على تعليله في 'نظرية الفعل التواصلي' إلا انطلاقًا من سياق تاريخ نظرية المجتمع»(51).

منذ الدراسة التمهيدية الأولى («دروس حول تأسيس السوسيولوجيا على نظرية اللغة»- سداسي 1970/1971) أشار هبرماس إلى أن غرضه هو رسم الحدود التي تتطلبها «نظرية تواصلية عن المجتمع»، ويضيف قائلًا: «هذه النظرية لا توجد في شكل مُرض ومقبول؛ ولا يمكنني سوى أن أناقش بعض المشاكل

---

(49) J. Habermas, «Bemerkungen zu Beginn einer Vorlesung,» in: *Die neue Unübersichtlichkeit* ([n.p.]: Suhrkamp, 1985), p. 209: «Ich möchte etwas zu den Gründen sagen, die mich dazu bewegt haben, nach Frankfurt zurückzukehren... Es ist einfacher, mit dem Negativen zu beginnen: ich habe nicht die Absicht, die Tradition einer Schule fortzusetzen. Das soll nicht heißen, dass ich an diesem Katheder stehen könnte, ohne mich der Figur und der Wirkungsgeschichte Adornos zu erinnern... Damit signalisiere ich freilich nur eine loyale Einstellung und ein Bemühen, in dem ich mich mit anderen Frankfurter Kollegen verbunden fühle. Diese Einstellung sollte nicht mit dem falschen Ehrgeiz verwechselt werden, eine Sache dogmatisch fortzubilden, die in ihren philosophischen Antrieben einer Zeit angehört. Jenes Denken, das man retrospektiv der Frankfurter Schule zurechnet, hat auf die zeitgeschichtlichen Erfahrungen mit dem Faschismus und dem Stalinismus, hat vor allem auf den unfassbaren Holocaust reagiert. Eine Denktradition bleibt nur dadurch lebendig, dass sich ihre wesentlichen Intentionen im Lichte neuer Erfahrungen bewähren; das geht nicht ohne Preisgabe überholter theoretischen Inhalte».

(50) Habermas, *Vorstudien*, p. 7.

(51) Ibid., p. 7: «Diesen Paradigmenwechsel habe ich in der, Theorie des kommunikativen Handelns‘ nur aus dem Kontext der Geschichte der Gesellschaftstheorie begründet».

التي تحفّزني من أجل أن أعتبر مقاربة كهذه على أساس نظرية التواصل أمرًا مثمرًا»[52].

في عام 1982 قدّم هبرماس دراسة لاحقة على كتاب عام 1981 تحت عنوان «إيضاحات حول مفهوم الفعل التواصلي»[53]، حيث نعثر على ضرب من «رسالة الحدود»، يفسّر فيها المؤلف عددًا من المصطلحات والمفاهيم الأساسية التي بنى عليها قضايا نظرية الفعل التواصلي، نذكر منها خاصة مفاهيم التوافق وآلية التنسيق بين الأفعال والفعل الغائي والفعل الاستراتيجي والتفاعل المحكوم بوسائط والفعل المعدّل بمعايير وعالم الحياة والفعل الدرامي والفعل الموجّه نحو التفاهم والفعل الموجّه نحو النجاح وادّعاءات الصلاحية والتفاهم الفاشل والتوافق المحفّز عقلانيًا وضروب التواصل والموقف المُمَوْضِع والموقف الإفصاحي والموقف المطابق لمعايير والتنشئة الاجتماعية والإدماج الاجتماعي وأخيرًا الفرق بين العقلانية العرفانية-الأداتية والعقلانية التواصلية.

أمّا تقديم كتاب **نظرية الفعل التواصلي** بحدّ ذاته فقد شكّل دائمًا أنواعًا شتّى من التحدّي أمام شراحه وقرّائه الكبار. وما أكثر الطرق التي قُدّم بها هذا الكتاب؛ إذ يكاد كل شارح له أو مناقش أن يقترح طريقة معينة في استجماع قضاياه العسيرة أو ورشاته النقدية المترامية في جملة واحدة، مع الاعتراف في كل مرة أن الأمر ليس بالهين ولا هو من المعاني المطروحة في الطريق كما قال الجاحظ ذات مرة. ولنستمع إلى المؤلف نفسه ثمّ إلى شرّاحه ومناظريه.

يقول هبرماس نفسه مخاطبًا القارئ الغربي:

«إن الكتاب، كما هو مقدَّمٌ الآن، لم أنقطع عنه إلا ضيفًا على حلقة دراسية في أميركا، فإنما كتبته إبّان السنين الأربع الأخيرة على نَفَسٍ واحد. أما المفهوم الأساسي للفعل التواصلي فقد طوّرته في الفاصل التأمّليّ الأوّل. وهو يفتح

---

(52) J. Habermas, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie (1970/1971),» in: *Vorstudien*, p. 11: «Diese Theorie gibt es in einer befriedigenden Form noch nicht; ich kann nur einige Problemen erörtern, die mich motivieren, einen solchen kommunikationstheoretischen Ansatz für fruchtbar zu halten».

(53) J. Habermas, «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handels (1982),» in: *Vorstudien*, pp. 571-606.

السبيل إلى مركّب من ثلاثةِ موضوعات، هي متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بادئ الأمر ببلورةِ مفهومٍ عن العقلانية التواصلية، هو مبسوط على نحو ريبي كفايةً، ومع ذلك فهو يصمد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل، ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية فحسب، وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضٍ أن ميادين الحياة المهيكَلة على نحو تواصلي، باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل، المستقلة والمهيكَلة على نحو صوري. هكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناءٍ مفهومي لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة»[54].

هذا التأويل الذاتي أخذ به معظم الشرّاح، وتواتر اختصار الكتاب في ثلاث قضايا جامعة:

- مفهوم العقلانية التواصلية؛

- تصوّر المجتمع بحسب براديغمين في الوقت نفسه هما المنظومة وعالم الحياة؛

- اقتراح نظرية في الحداثة.

يقول الثنائي أكسِل هونيت وهانس جواس في مقدّمة المؤلف الجماعي الذي أشرنا إليه آنفًا، والمنشور في عام 1986: «إن الفكرة الأساسية الناظمة نعني: أن في شكل الحياة الاجتماعية للبشر توجد على نحو راسخ لحظةٌ من العقلانية التواصلية لا يمكن تقويضها، هي في هذا الكتاب قد تمّ الدفاع عنها بوسائل نظرية اللغة ونظرية العلم المعاصرتين، واتّخاذها أساسًا لنظرية شاملة عن المجتمع»[55].

---

(54) Habermas, *Handlungsrationalität*, p. 8.

(55) Honneth & Joas, «Einleitung,» p. 7: «Sein leitender Grundgedanke: dass in der gesellschaftlichen Lebensform der Menschen ein unzerstörbares Moment kommunikativer Rationalität verankert sei, wird in diesem Buch mit den Mitteln der zeitgenössischen Sprach- und Wissenschaftstheorie verteidigt und zum Fundament einer umfassenden Gesellschaftstheorie gemacht».

بعد أعوام عدة، عاد أكسِل هونيت إلى مراقبة نمط التلقي المناسب لكتاب **نظرية الفعل التواصلي** ضمن مؤلف جماعي خُصِّص إلى تقديم مراجعات مركّزة للكتب الأساسية لمدرسة فرانكفورت تحت عنوان لافت هو «النصوص المفاتيح للنظرية النقدية»[56]. يقول:

«إن هدف الكتاب هو ليس فقط أن ينخرط في طريق مراجعة التقليد السوسيولوجي من أجل أن يطوّر المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، تجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي؛ بل مع تطوير إطار كهذا من المفاهيم الأساسية كان المطلوب أيضًا خلق إمكانية إعادة بناء الرؤى التي صاغها تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر في **جدل التنوير**، وذلك على مستوى متقدّم نظريًا، حيث إنه يمكن القيام بنقدٍ معياري لمسارات العقلنة المهيمنة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، يكون معللًا بشكل نسقي»[57].

من الواضح هنا أن رغبة هونيت هي في تنزيل هبرماس في تقليد النظرية النقدية، ومن ثمّ قراءة **نظرية الفعل التواصلي** بوصفها في نواتها إعادة بناء لإشكالية جيل أو أجيال عدّة في الوقت نفسه. ويعتقد هونيت أن هبرماس لم يصبح مرجعًا «كلاسيكيًا» في مساهمات علم الاجتماع إلا لأنه عمل دائمًا على «توسيع المخزون المقولاتي لنظرية المجتمع الكلاسيكية»[58]. وإنما في هذا السياق بالتحديد أنشأ هونيت ورشته الفلسفية الخاصة بوصفها بحثًا مركّزًا على إمكانية نقد نظرية الفعل التواصلي من منظور نظرية نزاعات الاعتراف[59].

---

(56) Axel Honneth (ed.), *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWW Fachverlage GmbH (Wiesbaden: 2006), pp. 188-193.

(57) Ibid., p. 188: «Ziel des Buches ist nicht nur, auf dem Weg einer Revision der soziologischen Tradition die Grundbegriffe einer Gesellschaftstheorie zu entwickeln, die ihr Zentrum in der Idee einer spezifischen Rationalität der sprachlichen Verständigung hat; vielmehr soll mit der Entwicklung eines solchen grundbegrifflichen Rahmens auch die Möglichkeit geschaffen werden, die Einsichten von T.W. Adorno und M. Horkheimer in DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG auf theoretisch fortgeschrittenem Niveau zu rekonstruieren, so dass eine normative Kritik von Prozessen der zweckrational dominierten Rationalisierung systematisch begründet werden kann».

(58) Ibid., p. 192.

(59) Eva Erman, «Reconciling Communicative Action with Recognition,» *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, no. 3 (2006), pp. 377-400.

لكن اعتراضات الفلاسفة وعلماء الاجتماع قد كان لها نبرة أخرى. إن «اهتمامات أخرى قد كانت حاضرة على نحو أشدّ قوّة»[60] على حدّ تعبير أحد المناظرين الأوائل لنظرية هبرماس، ألا وهو هربرت شنيدلباخ. فهذا الأخير لا يعتبر كتاب عام 1981 جديدًا في إشكاليته، بل يستأنف في تقديره مقالة عام 1965 عن «المعرفة والمصلحة» التي كانت قد صاغت البرنامج الذي أعطانا عنه الكتاب الجديد خاتمة مؤقتة؛ إن نقل المشكل من براديغم فلسفة الوعي إلى براديغم اللغة، في اتصال دائم مع كارل أوتو آبل، هو الذي أدّى إلى نظرية الفعل التواصلي[61]. لكن شنيدلباخ يشكّ في أنه يمكن أن يتمّ تدعيم نظرية في العقلانية بالاستناد إلى نوعية المعرفة التي توفّرها نظرية الفعل، كما يقترح ذلك هبرماس في مقاربته ذات النزعة العرفانية[62]. وتبعًا لذلك يضع موضع سؤال الربطَ المحايث الذي يقوم به هبرماس بين الفهم وتقييم التعابير اللغوية[63]. وهو ينقد الاستعمال المزدوج الذي يقوم به هبرماس لمفهوم عالم الحياة[64]، وأن لدى هبرماس ما يشبه الاختزال «العرفانوي»[65] و«المعياروي»[66] للعقلانية. وبناء عليه فإن ادّعاء الصلاحية الذي يرفعه هبرماس في معنى «اللامشروطية النقدية الخالية من النزعة التأسيسوية» ظل هدفًا بعيد المنال، ربما لا تطاله إلا «الهرمينوطيقا بما هي فلسفة عملية من دون لامشروطية مع التبعات النسبانية كلها»[67]. إن الادّعاءات اللامشروطة لا تؤسّس نظرية نقدية[68].

تحت نبرة أخرى، ولكن لا تقل متانة نظرية، طوّر تشارلز تايلور[69] مناظرة رشيقة مع أطروحات نظرية الفعل التواصلي في نوع من التحية الفلسفية الملتزمة

---

(60) Schnädelbach, p. 15.

(61) Ibid., p. 31.

(62) Ibid., p. 22.

(63) Ibid., p. 25.

(64) Ibid., pp. 28-29.

(65) Ibid.

(66) Ibid., p. 24.

(67) Ibid., p. 34.

(68) Ibid.

(69) Charles Taylor, «Sprache und Gesellschaft,» in: Honneth & Joas, *Kommunikatives Handeln*, pp. 35-52.

لظهورها. وتكمن طرافة هذه المناظرة التي عقدها تايلور مع هبرماس في كونها تتمّ على الأرضية نفسها التي انتسب إليها مؤلف كتاب عام 1981. قال تايلور: «إن الجانب الذي أريد أن أبرزه هو ما يمكن للمرء أن يسمّيه منعرج نظرية اللغة في نظرية المجتمع»[70]. والرهان هو: هل كان هبرماس أمينًا لهذا الادّعاء الفلسفي أم جانبه في نواة إشكاله؟

هذه المرة قام تايلور بإعادة إشكالية كتاب عام 1981 إلى تقليد بعيد يجد جذوره العميقة في كتابات هيردر وهومبولدت، ونعني تلك التي اعتبرت اللغة أو بنى اللغة هي الماهية الخفية لإنسانية الإنسان. والفرضية هي «أن هبرماس إنما يحاول اليوم أن يفهم المجتمع انطلاقًا من اللغة. وتبعًا لذلك فإنه يجب أيضًا أن يتمّ تفسير المجتمع بمساعدة بنى المحادثة أو المخاطبة»[71]. يبدو هذا الإقرار المبدئي بمثابة طريقة منهجية لأخذ هبرماس بما يقول أو بادّعاء الصلاحية الذي يرفعه فلسفيًا. هنا يجتهد تايلور في استجماع أطروحة هبرماس القائمة على فرضية إمكانية إعادة بناء المجتمع بالاعتماد على نظرية الأعمال الكلامية، وذلك في أربع قضايا أساسية:

- «أن اللغة تتطوّر وتتجدّد في نطاق المحادثة»[72]؛

- «أن أي لغة يمكن أن يتمّ فهمها بوصفها بنيةً أو شيفرة. وهذه البنية هي معيارية تجاه الأعمال الكلامية ... وأن تطبيق مبدأ-البنية/ والممارسة هذا على نظرية المجتمع يجب أن يكون مفهومًا بنفسه»[73]؛

- «أن كل ممارسة ترتكز أيضًا على خلفية لا تنضب أبدًا يمكن أن تكون في الوقت نفسه المصدر الذي تنبع منه التخريجات والتفصيلات المجدّدة»[74]؛

---

(70) Ibid., p. 35: «Den Aspekt, den ich herausheben will, kann man die sprachtheoretische Wende der Gesellschaftstheorie nennen».

(71) Ibid., p. 35: «Habermas versucht nun, auch die Gesellschaft von der Sprache her zu verstehen. Demzufolge soll also die Gesellschaft mit Hilfe der Strukturen des Gesprächs erklärt werden».

(72) Ibid.: «Die Sprache entwickelt und erneuert sich im gespräch».

(73) Ibid., p. 36: «Eine Sprache kann al seine Struktur oder als ein Code verstanden werden. Diese Struktur ist gegenüber Sprechakten normativ... Die Anwendung dieses Struktur/Praxis-Prinzips auf die Gesellschaftstheorie sollte selbstverständlich sein».

(74) Ibid., p. 38.

- «التكامل بين 'الأنا' و'النحن' ... بحيث توجد علاقة تكاملية بين منظور 'النحن' ومنظور 'الأنا' في نطاق محادثة ما، كل منهما هو سابق في معنى أن اللغة تبدأ في المحادثة وهذه المحادثة هي بالضرورة تخلق مكانًا مشتركًا»[75].

يبدو أن هذا العنصر الأخير هو الذي لفت تايلور، الفيلسوف الجماعوي. إنه لا يمكن أن ننفذ إلى الأرضية المشتركة لـ «النحن» إلا عبر مسارات التفاهم؛ وهذه الأخيرة هي أكثر من مجرّد تجميع لمنظورات الأناءات الفردية، بل هي سابقة على كل أنا جزئي. وبحسب تايلور إنما «هنا تندرج نظرية العقلانية، الطريفة والمهة جدًا التي طوّرها هبرماس. فإن العقل يجب ألا يُفهَم بطريقة مونولوجية، بل بوصفه اكتمالًا لهذا المسار من التفاهم الذي يجب أن يعوّض عن الانكسارات في الأرضية المشتركة لـ 'النحن'»[76].

لكن تايلور سريعًا ما ينبّه إلى أن نظرية هبرماس لا تخلو أيضًا من «ضعف كبير»[77]. ويتمثّل هذا الضعف ضمن نواة إشكاله في «أن مفهوم التفاهم العقلاني تمّ تطويره على أساس مجرّد إتيقا صورية للعقلانية»[78]. إن عقلانيته مهدّدة بأن تبقى مجرّد «عقلانية إجرائية». ويبدو أن هبرماس يعتقد أنه «وحدها إتيقا صورية يمكن أن تتخلص من كل أشكال الحياة الجزئية أو الفردية»[79]. وحتى لو سلمنا أن التفاهم العقلاني هو أنسب الطرق لحل النزاعات على الأرضية المشتركة لـ «النحن»، فإن الذات ليست مجبرة على اتّباع هذه الطريقة، فيمكن أن تكون لها، بحسب تايلور، «اهتمامات أخرى»[80]؛ إذ سوف يبقى التفاهم العقلاني مجرد غاية من بين غايات أخرى كثيرة، ولن «يمكنه أن يدّعي أي أولوية إلا على أساس مفهوم

---

(75) Ibid., pp. 40-41: «Die Komplementarität von 'Ich' und 'Wir'...So gibt es komplementäre Beziehung zwischen Wir- und Ich-Perspektiven in einem Gespräch. Jene ist vorgängig in dem Sinn, dass die Sprache im Gespräch gründet und dieses Gespräch notwendigerweise einen gemeinsamen Raum stiftet».

(76) Ibid., p. 42.

(77) Ibid., p. 44: «Aber sie ist zugleich… mit einer Großen Schwäche behaftet».

(78) Ibid.

(79) Ibid., p. 45: «...nur eine formale Ethik kann sich gänzlich von allen besonderen kulturellen Lebensformen».

(80) Ibid., p. 46.

جوهري عن الحياة الإنسانية»[81]. إن هبرماس ليست مقنعًا لنا بحسب تايلور إلا من أجل أننا نتقاسم معه مفهومًا معينًا عن الإنسان، حيث يكون الخطاب والتفاهم العقلاني في مركز الصدارة.

أمّا أقصى حدة بلغها نقد أطروحة الفعل التواصلي لهبرماس فيمكننا أن نلمسها في كتاب من نوع **تفكيك هبرماس**[82]، حيث يهدف مؤلفه صراحة إلى إثبات فشل نظرية هبرماس عن المجتمع في تحقيق هدفها، أي في «عقلنة السياسة» فالأجدر هو «النظر في الطرق المختلفة للتفكير حول القضايا السياسية»[83]. وأهمّ سمة في التفكيك، وإن كان يريد أن يكون «قراءة ضيافية»[84]، فهو الإقرار سلفًا، كما نبّه على ذلك دريدا نفسه، بأنه ليس نقدًا «محايدًا»، أي لا يدّعي مثل منهج «إعادة البناء» لدى هبرماس، القدرة على إنتاج «مصالح قابلة للكونونة»[85] من قبيل «الإجماع» أو «العقل». وهو موقف يرفض إمكانية خلق هبرماس كامل أو أفضل أو أكثر جذرية كما طمع في ذلك بعض الدارسين، حيث تمّت محاولة إصلاح تسليم هبرماس بالمسار الرأسمالي للحداثة وذلك بأفكار جذرية مستقاة من دريدا أو فوكو[86].

## ثالثًا: التلقّي الخارجي أو «غير الغربي» لفكر هبرماس في نقد نظرية الفعل التواصلي

### 1 - النقد النسوي

ليس الخارجي أجنبيًا بالضرورة. فقد يكون مشاركًا لنا في الثقافة نفسها، ومع ذلك يطوّر أفقًا للنقد لا يفترض الانتماء إلى هوية جاهزة عنا. وإن أفضل

---

(81) Ibid.

(82) Lasse Thomassen, *Deconstructing Habermas* (New York: Routledge, 2008).

(83) Ibid., p. 1.

(84) Ibid., pp. 4 sq.

(85) Ibid., p. 6.

(86) Omid A. Payrow Shabani, *Democracy, Power and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 2nd ed. (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division; 2003).

مثال على هذا النحو من النقد الخارجي، ولكن من داخل الثقافة «الغربية» نفسها هو النقد النسوي للنظرية النقدية، ولا سيما لأطروحات هبرماس[87]. وعلينا أن نذكر خاصة مقالة نانسي فريزر «ما هو الأمر الحاسم حول النظرية النقدية؟ حالة هبرماس والجندر»[88]، حيث تسجّل ما عاينته من «العمى الجندري» الذي يتخلل طريقة هبرماس في رصد طاقات التحرّر بحسب **نظرية الفعل التواصلي**. إن القصد هو أن نظرية هبرماس لا ترى القضية النسوية على راهنيتها الحادة، بل هي ربّما تحرّف الطريق إليها:

«هي تصرف النظر بعيدًا عن واقعة أن المنزل، مثله مثل مكان العمل المدفوع الأجر، هو موقع للشغل، ولو كان من دون أجر، وهو في معظمة الأحيان شغل غير معترف به. كذلك، فهي لا تساعدنا على أن نرى أن النساء، في مكان العمل المدفوع الأجر كما في المنزل، مكلفات بمشاغل مميزة بأنها نسوية، موجّهة نحو الخدمة، وغالبًا ما تقوم على فارق الجنس، بل هن محشورات في تلك المشاغل كما في الغيتو. وفي النهاية، تفشل في إبراز واقعة أن النساء هن في كلا المجالين خاضعات للرجال»[89].

وكما تقول باحثة نسوية تحت عنوان لافت جدًا هو «المرأة غير المرئية: نقد نسوي لمؤلف هبرماس نظرية الفعل التواصلي»[90]:

«في تقديري، إن المنظور النسوي مابعد الحديث/ مابعد البنيوي من شأنه أن يشحذ النقد الموجّه لنظرية هبرماس على وجه الدقة لأنه يقف على النقيض منها»[91]. وإن أهمّ اعتراض نسوي على مفهوم هبرماس عن العقلانية التواصلية هو متعلق بدور اللغة: إن اللغة ليست بريئة أبدًا، بل إن النقد النسوي للغة ينطلق

---

(87) يُقارن: Johanna Meehan (ed.), *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse* (New York: Routledge, 1995).

(88) Nancy Frazer, «What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender,» *New German Critique*, no. 35: *Special Issue on Jürgen Habermas* (Spring - Summer 1985), 97-131.

(89) Ibid., p. 107.

(90) Ann Travers, «The Invisible Woman: A Feminist Critique of Habermas' Theory of Communicative Action» (Thesis, The University of British Columbia, 31 August 1990).

(91) Ibid., p. ii.

من أن اللغة هي «مفتاح حيث تكون علاقات السلطة مقرّرة ومدعّمة ومعزّزة في كل مرة»[92]. ومن ثمّ فإنه لا يوجد عقل محض، بل لا بدّ من الملاحظة النسوية الراديكالية بأن «تمجيد العقل تمّت مماهاته مع الحفاظ على البطريركية»، وأنه تمّ استعمال «التقابل بين العقلاني واللاعقلاني من أجل تبرير الهيمنة اللاعقلانية على الأنثى من طرف الذكر العقلاني»، وذلك انطلاقًا من أنه توجد «علاقة بين البطريركية والعقلانية بما هي تشكيلة سلطة قد تمّت بلورتها وإدامتها»[93]. هكذا فإن النسويات الراديكاليات تعتبرن أن «إقالة العقل» (dismissal of reason) بوصفه «أداة السلطة البيضاء، الذكرية» من شأنها أن «تُقيل نظرية هبرماس عن الفعل التواصلي بتمامها»؛ ذلك أن العقلانية هنا ليست سوى «تعبير فلسفي عن امتياز الذكر»[94].

هذا النوع من النقد يوحي أنه توجد «اختلافات لا يمكن التوافق في شأنها» بين هبرماس والنزعة النسوية[95]. وهو نقد امتدّ إلى الكتب اللاحقة، وخاصة مساهمة هبرماس في فلسفة القانون على أساس نظرية الخطاب[96]. ويبدو هبرماس بالنسبة إلى الفكر النسوي «متسامحًا جدًا مع العلاقات الجندرية القمعية»[97].

لكن النقد النسوي لم يكن له دائمًا محتوى سلبي، بل كان له أيضًا موقف موجب من وجاهة إشكالية الفعل التواصلي. وأفضل مثال يمكن أن نسوقه هنا هو أعمال سيلا بنحبيب. فهذه الباحثة قبلت بوجاهة بحوث هبرماس، لكنها عملت على استدراك «ثغرة» فيها تسمّيها «البعد الطوباوي في الإتيقا التواصلية»[98]. وهو بعد يعود إلى التوتّر الذي يخترق النظرية النقدية في فهم المجتمع الحديث بين المعياري (أن المجتمع في المستقبل سوف يحقّق مهمات العصر الحاضر) والطوباوي

---

(92) Ibid., p. 20.

(93) Ibid., p. 22.

(94) Ibid., p. 24.

(95) يُقارن: Pauline Johnson, «Irreconcilable Differences? Habermas and Feminism,» in: *Critical Theory after Habermas. Encounters and Departures*, Edited by D. Freundlieb, W. Hudson, J. Rundell (Leiden and Boston: Koninklijke Brill NV, 2004), pp. 104 sqq.

(96) Ibid.

(97) Ibid.

(98) Seyla Benhabib, «The Utopian Dimension in Communicative Ethics,» in: *New German Critique*, no. 35: *Special Issue on Jurgen Habermas* (Spring - Summer 1985), pp. 83-96.

(حيث يكون على المجتمع المستقبلي أن يقطع جذريًا مع الحاضر)[99]. لقد ظل هبرماس مفكّرًا معياريًا، يسعى إلى إعادة إرساء الرابط بين التنوير والتحرّر في ضوء برنامج الحداثة كما تشكّل منذ القرن السابع عشر، حيث كان لا يزال ممكنًا تطوير الوعود الكونية للعقد الاجتماعي. إلا أن تلك النزعة الكونية لحداثة التنوير اصطدمت بحدود غير مسبوقة أثارتها أزمة الحداثة منذ بداية القرن العشرين: حدود الجنس والطبقة والعرق والتمييزات الاجتماعية[100]. إن حرص هبرماس على الفصل بين الخطاب المعياري (خطاب «الآخر المعمّم» أو القضايا الإلزامية) والخطاب الإفصاحي-الجمالي (خطاب الهوية أو الذات المتموقعة في ثقافة ما) ليس عادلًا إزاء الحاجات التأويلية التي تتأسس عليها وجهة النظر الأخلاقية لمجتمع ما؛ ما جعله لا يصوغ البعد الطوباوي للتواصل على نحو مناسب[101]. لكن الخطاب المعياري أو خطاب الآخر المعمّم والمجرّد، الذي يختفي وراء الفعل التواصلي، لا يمكن أن يكون وصيًا على الطاقة العقلانية للتواصل اليومي. إن الآخر المعمّم متورط ويحمل توقيعًا تأويليًا خاصًا[102]، كما أن «الآخر العيني» ليس سجين الخطاب التعبيري. إن تخلي هبرماس عن البعد الطوباوي في النظرية النقدية الذي كان موجودًا كما في كتابات فالتر بنيامين، هو بحسب بنحبيب ليس ضروريًا[103].

## 2- النقد مابعد الكولونيالي أو في «نزع الطابع الريفي» عن العقل التواصلي؟

لقد تعرّضت النظرية النقدية أيضًا إلى نقد حادّ من الدراسات مابعد الكولونيالية، بلغ الأمر إلى الحكم على هبرماس أنه يعاني «أصولية ذات نزعة

---

(99) Ibid., p. 84.

(100) Ibid., p. 85.

(101) Ibid., p. 92: «I want to suggest that Habermas does not thematize this utopian dimension adequately, for, following George Herbert Mead, he assumes the standpoint of the 'generalized other', of rights and entitlements, to represent the moral point of view par excellence».

(102) Ibid., p. 93.

(103) Ibid., p. 95: «As this discussion may indicate, while endorsing the necessity of the paradigm shift in critical theory which Habermas's work has initiated, I am less convinced by the abandonment of the utopian-anticipatory moments of critique».

مركزية أوروبية»، وذلك بأنه خاضع تمامًا لما يطلق عليه والتر مينيولو، من منطلق خاص بأميركا اللاتينية، اسم الاستراتيجية «الكولونيالية» بوصفها مرادفة لمعنى «الحداثة»[104]؛ ما أدّى إلى خوض معارك للدفاع عن هبرماس من هذه الزاوية[105].

إن لبّ الإشكال هو في توجّس علاقة مريبة بين الحداثة والمعيارية التي دافع عنها هبرماس في **نظرية الفعل التواصلي**[106]؛ إذ يبدو أن هبرماس لم يبن مقاربته للتداولية الكونية (التي تهدف إلى إعادة بناء شروط التفاهم الممكن بين الذوات) إلا من أجل الدفاع عن موقفه المعياري؛ وهو في واقع الأمر موقف «مجموعة مخصوصة جدًا»، لا تتعدّى «الأعضاء الأكفاء للمجتمعات الحديثة، حيث يشير 'الكفءُ' إلى الذات من صنف الكهول، التي تعلمت كيف تمايز بين ادّعاءات الصلاحية الثلاثة وسيطرت على بنية العوالم الثلاثة (الموضوعي، الاجتماعي، الذاتي) للتواصل»[107]. والآن: كيف يحق لهذه المجموعة، مجرّد أنها تتوفر على طاقات معيارية تمّ بناؤها في وسط تواصلي، أن تدّعي أنها «كونية»؟ يبدو أن نظرية الفعل التواصلي هي «عمل غرضه هو إنتاج نظرية نقدية تسوّغ مقاييسها النقدية الخاصة»[108] وليس شيئًا آخر. إن مفهوم العقلانية الذي قامت عليه لا يعدو أن يكون مفهومًا خاصًا حصريًا بالذات الحديثة، تلك التي تدافع عن الفهم الغربي للعالم. والاعتقاد في تفوّق الحداثة هو مجرد قرار معياري يحتاج هو ذاته إلى تبرير.

هكذا فإن «التداولية الصورية مقدّمة على أنها برنامج بحث تجريبي ينتظر الإثبات التجريبي، وليس بوصفها بندًا أساسيًا ضمن دليل معياري. وأكثر من ذلك، فمن جهة أن برنامج البحث هذا يفترض تفوّق التصوّر الحديث للعقلانية -

(104) والتر د. منيولو، «العصيان المعرفي، التفكير المستقل والحرية الديـ - كولونيالية»، ترجمة فتحي المسكيني، **مجلة ألباب**، العدد 8 (شتاء 2016)، ص 8-41.

(105) Raymond Morrow, «Defending Habermas against Eurocentrism: Latin America and Mignolo's Decolonial Challenge,» in: Baily (ed.), pp. 117-136.

(106) Amy Allen, *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (Columbia: Columbia University Press, 2016), pp. 50.

(107) Ibid., p. 51.

(108) Ibid., pp. 52-53.

بأن يساوي بين المعرفة الحدسية للأعضاء الأكفاء في المجتمعات الحديثة والمفترضات الكونية للفعل التواصلي - فهو لا يمكن أن يصلح بوصفه أساسًا لادّعاء تفوّقه من دون أن يقع في الدور»[109].

إن القصد من النقد مابعد الكولونيالي هو بخاصة «نزع الطابع الريفي عن هبرماس» (deprovincializing Habermas)[110]. والسؤال الناظم لهذا النوع من النقاش معه هو:

«هل أن القوّة المعيارية لنظريته تمتدّ عبر الثقافات والحقب التاريخية، كما يؤكّد هبرماس، أم أنها تفتقد إلى النفوذ إذا ما تخطّت السياق الاجتماعي والثقافي لما بعد التنوير، والحداثة 'الغربية'. والقلق حول الطابع الريفي هو في آخر المطاف إنما يهمّ كونية مفهوم العقلانية التواصلية لدى هبرماس»[111].

إن المناقشة «غير الغربية» أو بالتحديد «غير الأوروبية» التي خاضها مؤلفو هذا الكتاب مع أطروحات هبرماس لا تهدف أبدًا إلى أي نوع من الدحض. بل هي بحسب تعبير المحرّر قامت على التزام المساهمين بأن «يعملوا في الوقت نفسه مع هبرماس وفيما أبعد منه»[112]. والقصد الأسنى هو أنه «بتحرير العناصر الأكثر قابلية للتعميم لدى هبرماس من خصوصياتها 'الغربية' واستكشاف إمكانية توسيعها إلى السياقات غير 'الغربية' سيحاولون 'نزع الطابع الريفي' عن نظريته»[113].

---

(109) Ibid., p. 58: «Formal pragmatics is presented as an empirical research program awaiting empirical confirmation, not as a foundational plank in a normative argument. Moreover, insofar as this research program already presupposes the superiority of the modern conception of rationality—by equating the intuitive knowledge of competent members of modern societies with the universal presuppositions of communicative action—it cannot serve as the basis for the claim to its superiority without begging the question».

(110) Baily (ed.), *Deprovincializing Habermas.*

(111) Maeve Cooke, «Foreword,» in: Baily (ed.), p. vii: «Does his theory's normative power extend across cultures and historical epochs, as Habermas maintains, or does it lack purchase beyond the socio-cultural context of post-Enlightenment, 'Western' modernity? In short, is Habermas' theory 'provincial', and blind to its own provinciality? The worry about provinciality ultimately concerns the universality of Habermas' concept of communicative rationality».

(112) Tom Baily, «Introduction,» in: Baily (ed.), p. 1: «...the contributors undertake to work both with and beyond Habermas..».

(113) Ibid., pp. 1-2.

هي مناقشة تنطلق صراحة من الإقرار بالمكاسب الفلسفية والنقدية العظيمة التي حقّقتها مؤلفات هبرماس حول التشخيص المناسب لأزمة الحداثة متى ما نظرنا إليها من «منظورات عالمية» (global perspectives). فالاعتراض في عمقه لا يتعلق بوجاهة «تصوّراته عن السياسة الديمقراطية والقانون الكوسمو-سياسي، وفهمه للأشكال المتغيرة للتحديث واعتباراته عن طاقات 'التعلم المتبادل' بين المنظورات المتنازعة، ولا سيما بين المنظورات العلمانية والدينية»[114]. بل لبّ الاعتراض هو «أن أصول نظريته وموقعها في السياقات الاجتماعية والسياسية والفلسفية للتنوير الأوروبي من شأنهما أن يجعلا توسيعها إلى أجزاء وجوانب أخرى من المجتمع العالمي أمرًا إشكاليًا على نحو عميق»[115]. وإن النظر إلى نظرية هبرماس من «منظورات غير غربية» سوف يجعلها تبدو في هيئة موقف «ريفي» ما فتئ يؤكّد المعاني «الغربية» للحداثة في حين أن القارئ «غير الغربي» يتحرك في سياقات ثقافية أو مؤسساتية مختلفة.

ليس القصد هو دحض نظرية هبرماس بل اختبار مشروعه في ضوء منظورات عالمية جديدة أو «غير غربية». من الملاحظ أن هبرماس كثيرًا ما راجع نظرياته وأعاد تشكيلها، وذلك كي تكون قابلة للإفادة «في سياقات معيارية 'غير غربية' مثل تلك الموسومة عبر الاستعمار ونزع الاستعمار وتوفير إجابة على التأثير المطّرد للأديان في المجتمعات الحديثة. فقد تعهّد أن يخضع نظريته إلى عملية دمقرطة من أجل سياقات عالمية وأن ينزع الطابع الاستعماري والطابع العلماني عنها»[116]. إلا أن كثيرًا من الباحثين غير الغربيين لئن أقرّوا بوجاهة مراجعات هبرماس، خاصة منذ كتابات التسعينات من القرن الماضي، حيث راجع مفهوم الفضاء العمومي وجعله فضاءً «مركّبًا» حيث يمكن «لاندماج الآخر» في مجتمع متعدد، فهم قد كشفوا أن هذه المراجعات غير ملائمة للسياقات المعولمة، ومن ثمّ استأنفوا المسائل عند النقطة التي تركها هبرماس، وطفقوا يبحثون عن أجوبة «هبرماسية» للتوترات الخطرة بين نظريته والسياقات العالمية الجديدة.

---

(114) Baily, «Introduction,» p. 1.

(115) Ibid.

(116) Ibid., p. 3.

لكن كيف يمكن «نزع الطابع الريفي» (deprovincializing) عن هبرماس؟ إن المقترح هو النهوض بهذه المهمّة على أنحاء ثلاثة:

- أن تتمّ قبل كل شيء «دمقرطة» (democratizing)[117] النزعة الكوسمو-سياسية التي يدافع عنها هبرماس، ومن ثمّ أن يصبح كانط قريبًا أو متاحًا بالنسبة إلى التضامن النسوي في الهند أو تحديات الديمقراطية في الصين؛

- أن يتمّ «نزع الطابع الاستعماري» (decolonizing)[118] أو المركزية الأوروبية عنه، وقبول التحدّي «الديكولونيالي» الآتي من أميركا اللاتينية، حيث يتمّ المرور «من حداثة تواصلية إلى حداثات في علاقة نزاع»؛

- أن يتمّ «نزع الطابع العلماني» (desecularizing)[119] عن التحفيز الأخلاقي للفعل التواصلي، ومن ثمّ يقع تجذير الأطروحة مابعد العلمانية.

## رابعًا: ماذا يمكن أن يعني هبرماس «بالنسبة إلينا»؟ أو في «أَلْسَنَة المقدّس»

لقد عمل هبرماس صراحة في نطاق سؤال ماكس فيبر عن الحداثة في أفق ما سمّاه «نزع السحر» (Entzaubarung) عن العالم. والفرق بين الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم ليس له من معنى آخر. قال في الفصل الثاني من الباب الثاني من الكتاب، وعنوانه هو «في نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم وانبجاسة البنى الحديثة للوعي»[120]:

«إن النزعة العقلانية الغربية قد سبقتها عقلنةٌ دينية. وهذا المسار أيضًا، المتعلق بنزع السحر عن منظومات التأويل الأسطورية، وضعها ماكس فيبر بتبصّر تحت مفهوم العقلنة»[121]؛ هذا النحو من القول يعنينا بشكل مرعب. إن «العقلنة

(117) Ibid., pp. 27 sqq.

(118) Ibid., pp. 117 sqq.

(119) Ibid., pp. 183 sqq.

(120) Habermas, *Handlungsrationalität*, pp. 262 sq.

(121) Ibid., p. 238.

الدينية» إشكال معقّد خرّجه فيبر بطريقة متلطّفة مثّلت منطلقًا حاسمًا في إشكالية هبرماس في هذا الكتاب.

علينا أن ننبّه إلى أن الحاجة إلى الترجمة عمومًا وإلى ترجمة فيلسوف بعينه لا تُطرح بالمعنى نفسه من ثقافة إلى أخرى. تحتاج الشعوب أو المجتمعات في كل مرة إلى نوع مخصوص من الغذاء الأخلاقي الذي يزوّدها بوسائل البقاء المدني والنماء الأخلاقي. وذلك أننا لا نلتقي بالأفكار في أي أفق نشاء. ثمّة دائمًا أفق سردي ومعياري معين هو الذي يجعل الحاجة إلى نوع معين من الفكر مطلبًا تاريخيًا. «نحن» لا نلتقي إذًا بفلسفة هبرماس أو بخطابه عرضًا، بل، في تقديرنا، لسبب وجيه تمامًا: «نحن» نحتاج إليه في مفصل خطر جدًا من تاريخ أنفسنا، تاريخ الخروج من طور أخلاقي إلى آخر جديد وجدٌّ معقّد. بعبارة حادّة: «نحن» أمام أفق فهم لأنفسنا الجديدة تهدّده ليس تحدّيات المجتمعات مابعد الصناعية فحسب، بل أيضًا عودة الدين في معنى «الملة» الوسيطة. إن الدين فرض وضعية تأويلية وخطابية لا يمكن لأي تفكير معاصر تفاديها. لقد باتت مساحة النقاش حول أي مسألة يومية أو مصيرية تجري تحت وطأة المفردات وحتى الاستعارات المتردّمة المستقاة رأسًا من مدوّنات دينية أو لاهوتية صريحة. وذلك في عصر ما فتئ يدّعي أنه «عصر علماني»، أقام حداثته على مطالب «العلوم الحديثة» والتي صارت اليوم تمتدّ من دراسة آليات الإدماج الاجتماعي للذوات الفردية والجماعية في «عالم الحياة» الذي تحكمه المنظومات الضخمة، إلى التساؤل المرعب عن «مستقبل الطبيعة البشرية» نفسها (وهو سؤال طرحه هبرماس نفسه). إن الدين اليوم هو وضعية نقاش «عالمية» أو «عُولمت» بهوس مريب، دفع الفلاسفة في الغرب إلى خوض معارك نظرية واستشكالات نقدية واسعة النطاق من أجل السيطرة الإبيستيمولوجية والمعيارية على مفاعيله الخطابية على العقل المعاصر.

بهذا المعنى «نحن» ننظر إلى كتاب يورغن هبرماس **نظرية الفعل التواصلي** بوصفه أحد أعظم المؤلفات الفلسفية للقرن العشرين، وذلك ليس عمومًا بل بخاصة من منظور كونها من تلك المؤلفات التي يجب أن تهمّنا «نحن» الواقفين في أفق الفهم الإشكالي لأنفسنا الجديدة تحت وطأة عودة الملة. لن يهمّنا الكتاب إذًا لأسباب إبيستيمولوجية بحتة أو لسدّ ثغرة بحثية في مجال تخصّص بعينه. إنه عندنا كتاب يساعدنا على بلورة خطاب جديد حول أنفسنا العميقة في وقت جدّ

خطر من تاريخها: وقت النقاش الجذري والأخير حول دور الملة. إن أفق الحاجة إلى ترجمة هبرماس هو على وجه الدقة أفق النقاش حول دور الدين في مجتمعاتنا الحديثة. وكل ما عدا ذلك من المسائل هو متفرّع عنه.

في كتابه **الدين في عصر الحداثة. نظريات يورغن هبرماس وهرمان ليب**[122]، ينبّهنا يورغن فرانز إلى أن تأمّلات هبرماس عن الدين مرتبطة أشدّ الارتباط بنظريته عن الفعل التواصلي والنظريات الفرعية المتضمّنة فيها من قبيل نظرية الخطاب ونظرية الإجماع على الحقيقة ونظرية الحداثة. وذلك ما قادنا رأسًا إلى اعتبار ترجمة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** مطلبًا عاجلًا لتدبير العقل في ثقافتنا.

بلا ريب ينبغي التنبيه إلى أن موقف هبرماس من الدين أو من دوره لم يكن، ثابتًا بل هو بحسب عديد الشرّاح خضع إلى مراجعات نقلته بعد أيلول/ سبتمبر 2001 من رأي نقدي وسلبي إلى رأي بناء وإيجابي[123]. وإذا ما حصرنا إشاراتنا هنا في حدود الحقبة النقدية أو السالبة، والتي ارتبطت بتأليف **نظرية الفعل التواصلي** أو فترة مناقشة القضايا التي أثارها (نعني تقريبًا بين عامي 1973 و1986)، فإن علينا أن نلاحظ أن هبرماس لئن لم يفرد قولًا خاصًا في فلسفة الدين قبل عام 2001، تاريخ نشر محاضرته الطريفة «الإيمان والمعرفة»[124]، وخاصة قبل عام 2005، تاريخ نشر كتابه الحاسم **ما بين النزعة الطبيعية والدين**[125]، فإن الإشكالية التي سعى إلى طرحها ومعالجتها في كتاب عام 1981 هي على صلة عميقة ووطيدة بالتحدّي الذي يثيره دور المقدّس في تدبير ما يسمّيه «مسائل الشرعنة» في المجتمعات ماقبل الحديثة، ولكن أيضًا، كما سوف يعتقد هبرماس بعد عام 2001، في «المجتمعات مابعد العلمانية» نفسها.

---

(122) Jürgen H. Franz, *Religion in der Moderne. Theorien von Jürgen Habermas und Hermann Lübbe* (Berlin: Frank & Timme GmbH Verlag, 2009), p. 67.

(123) يُقارن: Peter Wolsing, «Habermas on Ethics and the Philosophy of Religion,» in: *Res Cogitans*, vol. 1 (2013), p. 54: «Since then there has been a volteface in Habermas' view of the significance of religion».

(124) J. Habermas, «Dankesrede: Glauben und Wissen,» in: *Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 Jürgen Habermas*, pp. 9-15. http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf

(125) Habermas, *Zwischen Naturalismus.*

يقول هبرماس في عام 1976 في كتابه **نحو إعادة بناء المادية التاريخية**: «إن الوعي الديني في الدول الصناعية الغربية هو في حالة انحلال. وإن الدين، باسم إلحاد جماهيري صار يلوح أوّل مرة على نحو أكثر وضوحًا، فقد تأثيره الواسع ومن ثمّ فقد وظائفه الأيديولوجية»[126].

كان هذا الموقف مؤوّلًا على أساس الربط المثير للجدل بين «التحديث» و«ابتذال الدين» في المجال العمومي. إن تصوّرًا محدّدًا لظاهرة «الحداثة» هو الذي جعل دور الدين موضع نقاش كبير، وخاصة من زاوية ادّعاء الصلاحية الذي يمكنه أن يمارسه على العقل المعاصر. وينفرد هبرماس بتوضيح مخصوص لمعنى الحداثة هو الذي أقام عليه إشكالية العقلانية التواصلية والحاجة المعاصرة إليها باعتبارها إشكالية يمكن أن تساعدنا ليس فقط على معالجة مسائل الشرعنة في المجتمعات المعاصرة، بل على إعادة بناء العلاقة مع المقدّس عمومًا.

قال: «إن الحداثة ما عاد بإمكانها أن تستلف مقاييسها الموجِّهة من نماذج الحقب الأخرى. إن الحداثة ترى نفسها وقد تُركت وحدها بشكل حصري؛ ينبغي عليها أن تستخرج معياريتها من ذات نفسها»[127].

لا ينبغي أن نقرأ هذا الطرح بوصفه موقفًا سلبيًا من الثقافة «قبل الحديثة»، نعني يجدر بالمتفلسف ألا يأخذ الدفاع عن «المعيارية الذاتية» للحداثة بوصفه يدخل في تقليد «نقد الدين». بل إن ما يهمّنا هنا هو استجلاء طرافة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** «بالنسبة إلينا»، نحن الذين نتفلسف أو نفكّر في أفق ثقافة «أخرى» أو «غير غربية». والسؤال الصامت الذي يحرّكنا هو: بأي وجه نحتاج إلى هبرماس في فهم إشكاليتنا الخاصة، نعني معضلة الانتقال من بناء شرعية الحقيقة أو العقل أو السلطة على تدبير المقدّس إلى إعادة بناء مسائل الشرعنة كافّة على أساس استعمال عمومي حرّ للخطاب والحجاج؟

---

(126) Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), p. 52: «Das religiöse Bewusstsein ist in den westlichen Industriestaaten in Auflösung begriffen. Die Religion hat, im Zeichen eines zum ersten Mal deutlicher sich abzeichnenden Massenatheismus, ihre Breitenwirkung und damit ihre ideologischen Funktionen weitgehend eingebüßt».

(127) J. Habermas, *Zeitdiagnosen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), p. 27: «Die Moderne kann ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr den Vorbildern anderer Epochen entlehnen. Die Moderne sieht sich ausschließlich auf sich gestellt- sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen».

إن ما أثارنا حقًا وما دعانا إلى الإقدام على ترجمة هذا الكتاب هنا هو أن الإشكالية المشار إليها التي تؤلمنا إنما هي بوجه أو بآخر الإشكالية نفسها التي عالجها هبرماس نفسه. فإن الإشكالية هي نفسها هنا وهناك: إنها مسائل الشرعنة وطريقة معالجتها على أساس الانتقال المرير والمعقّد من تقاليد المقدّس إلى إتيقا الخطاب. وهذا هو معنى الحاجة إلى هبرماس اليوم.

يقول هبرماس في عام 1981، في المجلد الثاني من **نظرية الفعل التواصلي**: «يمكنني أن أهتدي بالفرضية القاضية بأن الوظائف الإدماجية في المجتمع والوظائف الإفصاحية، التي كانت تؤديها في أوّل الأمر الممارسة الطقوسية، انتقلت إلى الفعل التواصلي، حيث عُوِّضت بشكل متتابع سلطة المقدّس عبر سلطة إجماعٍ يؤخَذ في كل مرة باعتباره إجماعًا معللًا. هذا يعني تسريحًا (Freisetzung) معينًا للفعل التواصلي من السياقات المعيارية المحمية بواسطة المقدّس»[128].

إن القصد هو أن قوّة الدين في المجتمعات ماقبل الحديثة «قد عُوّضت في المجتمعات المعلمنة الحديثة بواسطة العقلانية التواصلية. وحُوِّل الجانب المقدّس من الدين إلى سلطة هي نتيجة الخطاب العملي حيث عمل كل المشاركين المنخرطين فيه على اختبار ادّعاءاتهم عبر الحجاج العقلاني»[129].

وهذه هي الفرضية النواة في الكتاب كما يمكن أن تظهر في أفق ثقافتنا. وعلينا أن نتعرّف إليها تحت هذا العنوان المخصوص. أما العبارة المفتاح التي وضع فيها هبرماس جمام فكرته عن الدور الذي يمكن أن يؤدّيه الفعل التواصلي في أفق المجتمعات الحديثة فهي هذه: «die Versprachlichung des Sakralen»، وهو ما حاولنا نقله من خلال عبارات عدة مثل «التحويل اللغوي للمقدّس» أو «أَلْسَنَة المقدّس» أو «لغونة المقدّس» أو «الإخراج اللغوي للمقدّس».

يقول هبرماس في الفصل الثالث من الباب الثاني من المجلد الثاني من الكتاب، والذي عنوانه هو «البنية العقلانية للتحويل اللغوي للمقدّس» (Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen):

---

(128) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 118.

(129) Wolsing, p. 53.

«إن نزع السحر (Entzauberung) عن ميدان المقدّس وتجريده من قواه (Entmächtigung) إنما يتمّ عن طريق ضرب من **التحويل اللغوي** (Versprachlichung) **للتوافق المعياري الأساسي المؤمَّن عليه بشكل طقوسي**؛ ومن ثمّ تنطلق عملية رفع القيود (Entbindung) عن مخزون العقلانية المودَع في الفعل التواصلي. إن هالة الفتنة والخشية التي تنبعث من المقدّس، والقوّة **الآسرة** (bannend) للقداسة إنما يتمّ في الوقت نفسه تصعيدهما في القوّة **القاهرة** (bindend) لادّعاءات الصلاحية القابلة للنقد وإعطاؤهما صبغة اليومي»[130].

لا يتعلق الأمر بفهم «الخطاب» الديني أو تأويله على نحو جديد، بل بتحرير طاقة العقلانية التي يحتوي عليها «الخطاب» نفسه بوصفه الوسط التداولي الوحيد حيث يعبّر عالم الحياة الخاص بشعب ما عن نفسه. ومن ثمّ لا يمكن لأي دين أن يعني للمؤمنين به إلا ما يستطيعون قوله بعضهم إلى بعض والحجاج في درجة صلاحيته. والرهان الذي يطرحه مجتمع علماني عندئذ هو بحسب هبرماس تأمين الانتقال الحجاجي من سلطة المقدّس الآتية من خارج الخطاب إلى سلطة الفعل التواصلي الجاري في الحياة اليومية بين الذوات الفاعلة والمتكلمة، نعني من أخلاق الدعوة إلى آداب الخطاب[131].

في عام 2012 عاد هبرماس مرة أخرى إلى استئناف فكرة «ألسنة المقدّس» وإثباتها «بمنزلة تصدير» مثير لكتابه **التفكير ما بعد الميتافيزيقي II**[132]، حيث وضع أطروحة «ألسنة المقدّس» بوصفها الأفق العام أو الأخير لتفكيره الذي بإمكانه أن يساعد على استجلاء الأساس الخفي لنشأة «البعد الإلزامي»[133] للتواصل الاجتماعي. وهو يفترض أن إرجاع اللغة إلى الحركات التواصلية بين البشر يقودنا

---

(130) Habermas, *Zur Kritik der funktionalistischen* (1987), p. 119.

(131) Wolsing, p. 53: «In his theory of communicative reason Habermas attempts to liberate communicative action from the blind authority of the sacred to arguments that can be tried in a discourse. In-deed morality can have its religious origins in some revelation, but its prescriptions depend exclusively on the social interaction of those whom it concerns, and they are only binding according to the rules of discourse ethics. The step from the dogmatism of the sacred to the authority of communicative reason was a part of Habermas' contribution to the theory of modern secular society».

(132) J. Habermas, «Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts,» in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2012), pp. 7-18.

(133) Ibid., p. 11.

إلى الانتباه إلى الدور الخطر الذي أدته «الممارسات الطقوسية». قال: «إن القوّة المتضمّنة-في-القول السارية في عديد الأفعال الكلامية التنظيمية (مثل الأمر والوعد والتسمية والوضع حيز التنفيذ ...إلخ) يمكن أن تُفهَم في أي حال بوصفها نتيجة عملية مواضعاتية يومية تكرّس دلالات ذات مصدر طقوسي»[134]. بل إن أوستين نفسه دافع عن مفهومه عن الأفعال الإنجازية بواسطة أفعال «ترشح منها مباشرة خلفية مقدّسة»[135].

لكن هبرماس في عام 2012 أصبح على وعي صريح بحدود موقفه من «ألسَنة المقدس» في عام 1981 ولذلك هو قد أقدم على مراجعة مفيدة لتلك الأطروحة. إن القصد هو أن التواصل له شكلان متآصلان إلا أنه لابدّ من التمييز بينهما. شكل تستوفيه اللغة ويمكن «ألسنته» لكن شكلًا آخر سوف يبقى «غير لساني» لأنه بمثابة خلفية معيارية لا نطلع عليها إلا بعد وقت معين. ومن هنا لا يمكن الاطمئنان إلى مجرّد القطع مع الأساطير و«تذويب الدلالات المقدسة» في عملية التواصل[136]. وبالتمييز بين تواصل يومي وتواصل «خارج اليومي» ينكشف معنى «ألسنة المقدس» تحت ضوء جديد[137]. إن الفلسفة نفسها، على الرغم من طابعها «العلماني» هي مدعوّة اليوم إلى «ألسنة المقدس» على نحو غير مسبوق. وعلى الرغم من علمانية الفكر مابعد الميتافيزيقي فإن هناك «واقعة» لا يمكن التغافل عنها: أن الجماعات الدينية في المجتمعات المعاصرة «**احتفظت** من خلال ممارساتها الشعائرية برابطة قوية، وإن كانت مكسورة ومصعَّدة بواسطة التفكّر، تشدّها إلى البدايات القديمة للخلْق الطقوسي لطاقات الإلزام (Bindungsenergien) المعياري»[138]. وهذا الأمر الواقع يفرض على الفلسفة أن تقبل الخوض في «ألسَنة المقدس» بوصفها مهمّة خاصة بها، وإن كانت مهمّة «خارجية». والسؤال المركزي سيكون بحسب تعبير هبرماس كالآتي:

---

(134) Ibid., p. 11: «Die illokutionären Kräfte vieler regulativer Sprechakte (wie befehlen und versprechen, ernennen, in Kraft setzen usw.) lassen sich ohnehin als das Ergebnis einer veralltäglichenden Konventionalisierung von Bedeutungen ritueller Herkunft verstehen».

(135) Ibid.

(136) Ibid., pp. 12-13.

(137) Ibid., p. 14: «Im Lichte einer Differenzierung zwischen alltäglicher und außeralltäglicher Kommunikation stellt sich mir heute die Versprachlichung des Sakralen anders dar».

(138) Ibid., pp. 16-17.

«هل يمكننا أن نعرف ما إذا كان مسار ألسنة المقدّس، الذي كان يتمّ ضمن الاشتغال على الأسطورة والدين والميتافيزيقا على مدى آلاف السنين، قد استُنفد واستُكمل؟ مهما يكن من أمر فإن ما يطرح نفسه على الفلسفة هو أن **تواصل** الآن 'من خارج' مهمّة ألسَنة المقدّس التي هي بوجه ما مهمّة 'لاهوتية' وتمّت إلى حدّ الآن في نطاق المذاهب الدينية. وبالنسبة إليها لا يمكن للألسَنة أن تعني سوى أن تكشف في التقاليد الدينية عن الطاقات الدلالية التي لم يتمّ تسريحها، وأن تترجمها (übersetzen) بوسائل مفهومية خاصة في لغة كونية في المتناول تتجاوز حدود الجماعات الدينية المعينة – وبالتالي أن تغذّي لعبة الخطاب بعلل عمومية»[139].

إن الفلسفة إذًا هي كشف عن طاقات دلالية، أي طاقات عقلانية، لا تزال مطمورة في التقاليد الدينية من دون أن تستطيع تملكها بشكل مناسب، نعني بواسطة وسائل مفهومية، وليس بواسطة أقوال دعوية أو انفعالات حزينة. وبهذا المعنى الرشيق على الفلسفة أن تضطلع بأن «الترجمة» هي مهمتها الخاصة، نعني ترجمة ما تشير إليها التقاليد الدينية من دون أن تملكه: إن الفعل التواصلي بين الذوات الفاعلة والمتكلمة في مجتمع ما يحتاج إلى قوة إلزامية أو معيارية لا يمكن التعويل فيها على المنظومات الوظيفية للدولة أو الاقتصاد، مثل السلطة أو المال، بل هي تتغذّي من منابع أخرى لا تزال على علاقة عميقة ومعقّدة مع مؤسسات المقدّس. إلا أن على الفلسفة أن تحترس من أن تخوض في ألسنة المقدّس وكأنها قول لاهوتي: إن مهمّة ألسَنة المقدّس ظهرت قبل الفلسفة، مع العمل الأسطوري والديني، ودخلت في أفق الفلسفة مع القول الميتافيزيقي، لكنها مهمّة ستظل غير فلسفية ولا يحق للفلسفة أن تمارسها إلا «من خارج»، أي بوسائل مفهومية وليس بوسائل دعوية.

---

(139) Ibid., p. 17: «Können wir wissen, ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen, der sich in der Arbeit an Mythos, Religion und Metaphysik über die Jahrtausende hinweg vollzogen hat, erschöpft und abgeschlossen ist? Allerdings stellt sich für die Philosophie die Aufgabe einer *Fortsetzung* der bisher innerhalb religiöser ehren vollzogenen, gewissermaßen theologischen Versprachlichung des Sakralen nun 'von außen' Für sie kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgegoltenen semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen - und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen».

في ضوء ذلك يمكن القول إن أطروحات هبرماس عن إمكانية «مصالحة الحداثة المتصدّعة مع ذات نفسها» بالاستناد إلى نظرية الفعل التواصلي إنما تقدّم درسًا فلسفيًا وسوسيولوجيًا رائعًا بالنسبة إلينا، «نحن» العرب المسلمين، وخاصة في ما يتعلق باستشكال أو فهم الظاهرة الأصولية. وفي هذا الصدد نقرأ لبعض الباحثين:

«في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** (1981) طوّر هبرماس نظرية عن الحداثة، بالاستناد إليها أرجع الباثولوجيات الاجتماعية إلى الاستعمار الأحادي لعالم الحياة بواسطة المنظومات الفرعية للدولة والاقتصاد. وبما أن الأصولية الجديدة والإرهاب الإسلاموي هما ظاهرتان حديثتان على نحو مخصوص، فإن أطروحة الفصل القادم تنصّ على: إنه بواسطة هذه النظرية عن الحداثة إنما يمكن أيضًا أن تُحلّل أسباب ظهور الأصولية الجديدة والراديكالية الإسلاموية»[140].

إن القصد هو فهم الأصولية الإسلامية واستجلاء طرق الخروج الديمقراطي من عصر الإرهاب، وذلك في ضوء **نظرية الفعل التواصلي**[141]، لا بوصفها تساعد على فهم الأصولية الدينية فحسب، بل توفّر طرق معالجتها[142]. في هذا الصدد أمكن قراءة الأصولية الجديدة «بوصفها نوعية من النزاعات الاجتماعية الجديدة وبوصفها نتاج انشقاق عالم الحياة»[143]، ولكن أيضًا الاعتراف أن الحركات الإسلامية تمثّل «جزءًا من الفضاء العمومي» و«مكوّنًا من المكوّنات الاجتماعية- المدنية على المستوى المحلي»[144].

---

(140) يُقارن: Sophia Rost, *Ein demokratischer Weg aus dem Terrorismus im Westen* (Lit Verlag Dr. Hopf Berlin, 2009), p. 13: «In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) hatte Jürgen Habermas eine Theorie der Moderne entwickelt, anhand derer er soziale Pathologien auf die einseitige Kolonialisierung der Lebenswelt durch Subsysteme Staat und Wirtschaft zurückführte. Da der Neofundamentalismus und der islamische Terrorismus spezifisch moderne Phänomene sind, lautet die These für das nächste Kapitel: Mit dieser Theorie der Moderne können auch die Ursachen für das Entstehen des Neofundamentalismus und die islamische Radikalisierung analysiert werden».

(141) Ibid., pp. 146-147: «Lässt sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ein Erklärungsansatz für religiösen Neofundamentalismus und dessen gewalttätigen Ausläufer, den Terrorismus, ausmachen?».

(142) Ibid., p. 198: «Der islamische Neofundamentalismus auf nationaler Ebene im Spiegel der Theorie moderner Gesellschaften von Jürgen Habermas».

(143) Ibid., pp. 204 sq.

(144) Ibid., pp. 286 sqq.

لا يتعلق الأمر بتبني تأويل هبرماس للإسلام، بل بالإقدام على ما لم يحاول هبرماس نفسه أن يفعله بواسطة نظريته[145]: أن تُفهم النزاعات باسم الإسلام بوصفها ظواهر حديثة ينطبق عليها توصيف هبرماس للباثولوجيا الاجتماعية في نطاق الدولة الأمة: فهي في جانب خطر منها «نزاعات جديدة» تأخذ شكل «الدفاع عن أشكال الحياة التواصلية ضدّ مفاعيل التشيّؤ الناجمة عن المنظومات الفرعية للدولة والاقتصاد»[146].

## هذه الترجمة

على خلاف الترجمتين الإنكليزية[147] والفرنسية[148] اللتين نقلتا المجلد الأوّل عن الطبعة الأولى أو الثانية، والمجلد الثاني عن الطبعة الثالثة، اعتمدنا في هذه الترجمة العربية على الطبعة الرابعة التي صدرت في عام 1987. وهي، علاوة على التنصيص على أنها «طبعة منقّحة» أو تمّت «**مراجعتها**» (durchgesehen)، وعلى كونها الطبعة المعتمدة منذئذ بين الباحثين، هي تحتوي على «توطئة للطبعة الثالثة»[149] لم يتسنَّ للمترجم الإنكليزي ولا للمترجم الفرنسي أيضًا ترجمتها. وهو ما وضع الترجمة العربية في موقع منهجي تنقيحي يسمح لها بالتنبيه في كل مرة، وذلك مثبَت في موضعه، على الاختلافات أو العبارات الساقطة، التي نعثر عليها عند مقارنة هذه الترجمات مع النص الأصلي في طبعته الرابعة. وسواء أكان ذلك ناجمًا عن «التنقيح» الذي قام به هبرماس بنفسه[150] أو عن تصرّف من

---

(145) Ibid., p. 13.

(146) Ibid.

(147) يُراجع مناقشة هذا الأمر في مقدّمة الترجمة الإنكليزية: Thomas McCarthy, «Translator's Introduction,» in: Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984), p. vi; volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (Boston: Bacon Press, 1987).

(148) يُقارن: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), tome I: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Jean-Marc Ferry (trad.); tome II: *Critique de la raison fonctionnaliste*, Jean-Louis Schlegel (trad.) (Paris: Fayard, 1987).

(149) Habermas, *Handlungsrationalität*, Foreword to the 3rd ed., pp. 3-6.

(150) يُقارن: Pál Dombos, «Habermas's Self-Correction,» in: *Review of Sociology*, vol. 13, no. 2 (2007), p. 7: «Professor McCarthy answered the following: '... Habermas went through the completed translations and made whatever changes he thought suitable for the English edition ... I made no changes myself».

المترجم الإنكليزي أو غفلة من المترجم الفرنسي فقد وجدنا أن من المفيد للقارئ العربي أن يعلم بذلك على نحو يمكّنه من بلورة رأي عالمي حول حيثيات تلقّي النص الذي بين يديه، خاصة أن يفهم أنه نصّ مركّب ومتحرّك دفع هبرماس نفسه إلى أن يراقب الترجمة الإنكليزية التي قام بها صديق مقرّب منه، فسمح لنفسه بأن يصاحب أفكاره في هجرتها إلى لغة أخرى، وأن يدخل عليها بعض المراجعات. والتنبيه على الاختلافات بين النص الأصلي والترجمة الإنكليزية خاصة هو مجسّ طريف لرصد نوع الترددات التي صاحبت طريقة هبرماس في الكتابة حول قضايا ما لبث يطوّر أدوات استشكاله أو معالجته لها[151].

شرعت في نقل الكتاب بمجلديه منذ تموز/ يوليو 2013 وفرغت منه في تموز/ يوليو 2017، وتلك أربع سنوات بحيث استغرق كل مجلد منهما سنتين اثنتين. إلا أن اهتمامي بفكر هبرماس ليس جديدًا. فهو هاجس يعود إلى وقت مبكّر حيث كانت مهجتي الفلسفية تبحث عن نفسها ووجدت بعض قرابة متأصّلة لها في التراث الألماني في خطّ عميق يمتدّ من كانط إلى هبرماس. كان عنوان مقالتي الأولى المنشورة في عام 1991 هو «هبرماس أمام هايدغر أو كيف الكلام على الفلسفة»[152]، وهو اهتمام أخذ يقودني نحو العمل على تبيئة مصطلحاته وتملكها فلسفيًا في مقالة منشورة في عام 1995 كان عنوانها «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»[153]، ثمّ خاصة عند الاشتغال على متن هايدغر في رسالة دكتوراه الدولة التي ناقشتها في حزيران/ يونيو 2003 تحت عنوان «الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل»[154]. ففي هذه الرسالة كان لهبرماس[155] دور حاسم في عملي على بلورة ملامح المنعرج الهرمينوطيقي في مسيرة هايدغر بوصفه يحتوي بشكل

---

(151) Ibid., pp. 10 sq.

(152) فتحي المسكيني، «هابرماز أمام هايدغر أو كيف الكلام على الفلسفة؟»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 84-85 (كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1991)، ص 21-25.

(153) فتحي المسكيني، «جغرافية العقل اليومي أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد 15-16 (1995)، ص 27-47. ظهر أيضًا في: **دراسات عربية**، السنة 32، العدد 5-6 (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 1996)، ص 54-67.

(154) فتحي المسكيني، «الزمانية والمعقولية أو المناظرة الهايدغرية مع هيغل»، 3 مج (رسالة لنيل دكتوراه الدولة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2003).

(155) المرجع نفسه، ص 12-20، وخاصة ص 1238-1249، 1264-1267

غير مباشر على نظرية في المعقولية كنت أعتبرها صيغة فينومينولوجية من إشكالية نظرية الفعل التواصلي لدى هبرماس. وهو افتراض اعترف به هبرماس نفسه وعمل على تجذيره أو إعادة بنائه بواسطة الوسائل المفهومية التي أعرض عنها هايدغر أو غادمير، نعني وسائل الحجاج التي توفّرها العلوم الاجتماعية. علاوة على أن ترجمة هبرماس هذه هي جزء من مشروع كبير ضمّ في ترجماتي السابقة أسماء كانط[156] ونيتشه[157] وهايدغر[158]، وربما يضمّ أسماء أخرى مثل جاك دريدا أو جوديث بتلر، يهدف إلى نقل أمّهات الكتب الفلسفية التي نفترض أنها أدّت دورًا خاصًا في رسم معالم الفكر الغربي والإنساني المعاصر.

لقد حرصنا على أن يشارك في تقديم هذا الكتاب العظيم إلى قرّاء العربية فيلسوف ألماني معاصر من حجم أكسِل هونيت، وهو الذي عمل مساعدًا لهبرماس في معهد ماكس بلانك (1982-1983) ثمّ في قسم الفلسفة بجامعة فرانكفورت (1983-1989)، ونال شهادة التأهيل في الفلسفة تحت إشرافه (1990)، وتبنى برنامج انتقال الفلسفة لديه من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة من أجل تجديد مقوّمات النظرية النقدية للجيل الثالث من مفكّري مدرسة فرانكفورت، وأصبح منذ عام 2001 مدير معهد البحث الاجتماعي، مهد مدرسة فرانكفورت، بل هو أيضًا من أشرف بنفسه على السياق الفلسفي المناسب لتلقي كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في تقليد النظرية النقدية[159]. وقد راسلته في الغرض ووافق مشكورًا ببهجة فلسفية مثيرة على إثبات مقدّمة شخصية للترجمة العربية للكتاب واتفقنا في آخر المطاف على أن أفضل صيغة هي أن أنقل تقديم الكتاب الذي قام به هونيت لفائدة القارئ الألماني فهو نصّ ثاقب ومحيط بإشكالية الكتاب ورهاناته العميقة[160]. وتلك كانت طريقته في بسط علاقة اعتراف عميقة داخل آداب القراءة بين العرب والألمان في نوع من التحقيق الإنجازي للمقصد الأسنى من الفعل التواصلي، نعني التفاهم والتضامن بواسطة الترجمة.

---

(156) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل** (دار جداول: بيروت، 2012).

(157) فريدريتش نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010؛ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016).

(158) مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012).

(159) Honneth & Joas, «Einleitung».

(160) Axel Honneth (ed.), «Theorie des kommunikativen Handelns,» in: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, pp. 188-193.

# تقديم أكسِل هونيت للترجمة العربية[1]

في هذه الدراسة واسعة النطاق، المؤلّفة من مجلّدين، التي يمكن بلا ريب أن تُعتبَر إلى حدّ الآن العمل الرئيس لهبرماس، استخرج هبرماس خلاصة عدد كبير من البحوث والدراسات الجزئية التي تعود إلى ستينيات القرن الماضي؛ لذلك تضمن الحجاج تأملات تأخذ في الاعتبار (Erwägungen) على حدّ سواء نظرية اللغة ونظرية في التطوّر السوسيو-ثقافي ومفهوم العقلانية ونظرية الفعل. لم يكن غرض الكتاب أن ينخرط هبرماس فحسب في طريق مراجعة التقليد السوسيولوجي من أجل أن يطوّر المفاهيم الأساسية لنظرية في المجتمع، تجد مركزها في فكرة عقلانية خاصة بالتفاهم اللغوي، بل مع تطوير إطار كهذا من المفاهيم الأساسية كان المطلوب أيضًا خلق إمكانية إعادة بناء الرؤى التي صاغها ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر **في جدل التنوير**، وذلك على مستوى متقدّم نظريًا، حيث يمكن القيام بنقدٍ معياري لمسارات العقلنة المهيمنة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، يكون معلّلًا بشكل نسقي.

أقام هبرماس بحثه بمجلّديه تقريبًا بحسب المقياس نفسه الذي كان تالكوت بارسونز قد سبق أن جعله أساسًا لدراسته المبكّرة عن **بنية الفعل الاجتماعي**[2]: إن

---

(1) وافق أكسِل هونيت مشكورًا على إثبات مقدّمة شخصية للترجمة العربية لهذا لكتاب. وهي تقديم الكتاب الذي قام به هونيت لفائدة القارئ الألماني، وقد ترجمناها إلى العربية، وأثبتناها هنا. ينظر:
Axel Honneth (ed.), «Theorie des kommunikativen Handelns,» in: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, GWW Fachverlage GmbH (Wiesbaden: 2006).

(2) بالإنكليزية في النص الألماني.

عمليات إعادة بناء تاريخ النظريات التي وضعها المؤلّفون الكلاسيكيون في علم الاجتماع هي في تناوب حثيث مع فواصل تأملية (Zwischenbetrachtungen) وُظّفت نسقيًا على نحو بحيث إنه من أجل إقامة مشروع **نظرية في الفعل التواصلي** إنما يتم في النهاية تجميع حجج (Argumente) يمكن أن تُفهَم سواء باعتبارها نتائج حاصلة عن تصحيح ذاتي داخلي لهذا الاختصاص أو أيضًا بوصفها استدلالًا مستقلاً عنه. وإن الخطوة الأولى التي قام بها هبرماس من أجل تحويل مقدّمات نظريته في التواصل إلى نظرية في المجتمع هي إقحام مفهوم «عالم الحياة» (الباب السادس، الفصل الأول). صحيح أن هذه المقولة سبق أن كان لها دور مهم في نقده الأصلي لأطروحة التكنوقراطية[3]، لكنها الآن أُقحمت نسقيًا على نحو يفصلها عن حدود التقليد الفينومينولوجي، وذلك بوصفها مفهومًا تكميليًا للفعل التواصلي. وما يشكل خلفية هذا المسار من التفكير هو الاعتبار القاضي أن كل عملية (Akt) تفاهم لغوي تتحرّك بعدُ دائمًا في إطار تعريفات للمقام (Situationsdefinitionen) معترَف بها على نحو بيذاتي؛ وإن الأعمال التأويلية التعاونية، التي يقع القيام بها في سيرورة التفاهم، لا تعيد دائمًا من جديد استخدام كل مكوّنات المقام مع كلّ تعريف، بل تنبني من جهتها على عدد لا يحيط به البصر من القناعات المستقرّة (eingelebt). وإن أفقًا كهذا من الفرضيات الخلفية المتقاسَمة على نحو بيذاتي، حيث يكون كل مسار تواصلي متضمنًا سلفًا، هو ما يسميه هبرماس «عالم الحياة»؛ إنه يتصوّره بوصفه نتيجة الفعل التواصلي الذي تخثّر وتحوّل إلى قناعات ثابتة، نعني بوصفه النتاج التاريخي للجهود التأويلية للأجيال الماضية. وبذلك يشكّل عالم الحياة مجرى نهر المعرفة التوجيهية المألوفة حدسيًا، حيث يمكن لتيار المسارات التواصلية الاجتماعية أن يستمرّ في التدفّق من دون خطر التوقّف.

إن أعضاء مجتمع ما، كما بين ذلك هبرماس في الخطوة النسقية الثانية من حجاجه (الباب السادس، الفصل الثاني)، لا يكتفون بنقل قناعاتهم الخلفية فحسب، بل هم في ثنايا مسارات التعلّم التي لا مفرّ منها إنما يوسّعون أيضًا في الوقت نفسه من معرفتهم بعالم الحياة الخاص بهم. ومن رحم هذه الأفكار الكبرى استنبط هبرماس التصوّر الذي من خلاله حاول أن يوسّع النظرية الكامنة في أساس

(3) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: 1968).

عقلانية الفعل ويحوّلها إلى مفهوم ديناميكي. أما نواتها فتشكّلها الفكرة القاضية بأنه عن طريق مسارات التعلّم العرفانية فحسب إنما تتمايز المعرفة الموجِّهة لعالم الحياة تمايزا أنطولوجيًا واسعًا إلى حدّ تبرز معه ثلاث علاقات أساسية مع العالم (الطبيعي والاجتماعي والذاتي-الباطني)؛ الواحدة بمعزل من الأخرى، وتستقلّ بذاتها في شكل جوانب عقلانية للفعل التواصلي منفصلة على حدة في كل مرة. ويستفيد هبرماس هنا من نقل علم النفس التطوّري لدى جان بياجيه إلى تاريخ الوعي على مستوى النوع، وذلك من أجل تفسير منطق هذه المسارات التعلّمية الشاملة؛ فهو ينظر إلى الآلية التي تقود إلى تمايز المنظومات التأويلية لعالم الحياة بوصفها في حقيقة الأمر المسار نفسه نحو نزع المركزية (Dezentrierung) العرفانية الذي كان بياجيه قد أثبته بالنسبة إلى التطوّر العقلي للطفل. وكل تقسيم صوري للكون إلى ثلاثة أبعاد للواقع، والذي يمثّل الفرضية المسبقة للتعامل المتفكّر مع الواقع الفعلي ومن ثم شرط مسارات التفاهم اللغوي، يحدث على مستوى عالم الحياة بوصفه مسارًا لنزع تدريجي للمركزية عن فهمٍ للعالم يحمل في بادئ الأمر سمة مركزية اجتماعية معينة.

بلا ريب، إن إعادة إنتاج أي مجتمع لا تقدّم نفسها إلى حدّ الآن إلا بوصفها مسارًا من التجديد الرمزي لعالم الحياة الاجتماعي-الثقافي الخاص بذلك المجتمع؛ وإن عقلنة الفضاء الاجتماعي الداخلي التي تحدث في شكل نزع تدريجي للمركزية عن صورة العالم الثقافية، تحدث تحريرًا (Freisetzung) للفعل التواصلي من التوجّهات التقليدية المكرّسة، وبالتالي توسّع المجال أمام مسارات التفاهم اللغوي. ومع ذلك فإن تطوّر المجتمعات لا يزدهر في التجديد الرمزي لعوالم الحياة الاجتماعية؛ إن إعادة إنتاج المجتمع تعتمد أيضًا بشكل أساسي على تملّك الموارد الطبيعية، التي من خلالها يتم الحصول على الشروط المادية للحياة الاجتماعية. وطبقًا لهذا، كما رأينا ذلك سابقًا في مقابلته المبكّرة بين «العمل» و«التفاعل»[4]، يميز هبرماس مهمة إعادة الإنتاج الرمزية من إكراه إعادة الإنتاج المادية، والتي في عدادها، وعلى نحو يتخطى العمل الاجتماعي، يحتسب أيضًا ممارسة الإدارة السياسية. وعلى نحو مغاير لبحوثه الأولى، فإن هبرماس لا يهتم هنا

(4) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: 1968).

بالتناقض الذي يقف عنده توجّهَا الفعل اللذان يقودان التواصل والعقلانية الغائية بحدّ ذاتهما، بقدر ما يهتم بالتناقض الذي يوجد بين الأشكال التنظيمية لهذين النوعين من الفعل. وذلك أن المستوى النسقي الثالث من نظريته عن المجتمع يبلغ إليه عند الإقرار بأن تلك النشاطات العقلانية بمقتضى غاية، التي تساهم في إعادة الإنتاج المادية لمجتمع ما، على خلاف الأفعال التواصلية، لا يمكن أن يتآلف بعضها مع بعض إلا عبر آليات وظيفية. والتمييز الذي وضعه هبرماس هو بذلك ذو دلالة كبرى، لأنه تمييز سوف يتم بمساعدته تعليل عملية إدخال نظرية المنظومات على مستوى نظرية الفعل: إذا كانت إعادة الإنتاج الرمزية للمجتمعات تجري دومًا عبر آلية الفعل التواصلي، حيث يجب أن تكون في متناول منظور ينطلق من داخل عالم الحياة الاجتماعية، فإن إعادة الإنتاج المادية للمجتمعات ينبغي أن تُحلَّل بوصفها مسارًا للحفاظ على المنظومة، من أجل أنه في إطارها لا يمكن للنشاطات الغائية المطلوبة للذوات أن تتناسق في ما بينها إلا بشكل وظيفي، وبالتالي بشكل مستقلّ عن مقاصد الفعل.

استخدم هبرماس هذا التمييز بين شكلَي الإدماج في الفعل الاجتماعي، وبسبب ربطهما بمهمتين مختلفتين من إعادة إنتاج المجتمع تعرض في الأدبيات المتخصصة إلى نقد شديد[5]، وهو تمييز كان الغرض منه أن يتمكّن من وصف التطوّر الاجتماعي تحت زاوية النظر المزدوجة التي تهم، من جهة، عقلنة عالم الحياة، وزيادة تعقّد المنظومة، من جهة أخرى. ومع افتتاح منظور كهذا هيأ هبرماس الخطوة النسقية الرابعة لحجاجه، والتي تحتوي على الخلاصة الحقيقية لتصوّره عن المجتمع وهو تصوّر على مرحلتين أو مستويين (zweistufig). ويتمثّل ذلك في الإقرار أنه في مجرى التطوّر السوسيو-ثقافي قد انفصلت آليات الإدماج في المنظومة عن أفق عالم الحياة المجتمعي انفصالًا هو من القوّة بحيث إنها استطاعت أن تظهر بوصفها أشكالًا قائمة بذاتها من تنسيق الفعل الاجتماعي وأن تكوّن دوائر مستقلّة من الأفعال. إن الثنائية المنهجية التي تقابل بين «الإدماج في المنظومة» و«الإدماج في المجتمع»، والتي كان يجب في بادئ الأمر ألا تصف

---

(5) Axel Honneth & Hans Joas, *Kommunikatives Handeln Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1986).

سوى منظورين متكاملين من تحليل عين مسارات التطوّر نفسها، وهي بذلك انقلبت بالنسبة إلى هبرماس على طريق عقلنة الفعل الاجتماعي إلى ثنائية تجريبية بين «المنظومات» و«عالم الحياة».

من أجل تعليل هذه الأطروحة القوية التي حاول بها هبرماس أن يبرّر إقحامه مفهوم المنظومة، والذي شابته نزعة ماهوية، تبريرًا تاريخيًا بوجه ما، أبرز (هبرماس) من مسار العقلنة الاجتماعية تلك اللحظة التاريخية حيث كان نزع المركزية عن معرفة عالم الحياة قد بلغ شوطًا من التقدّم الواسع بحيث استطاعت دوائر الفعل المحيدة معياريًا أن تستقرّ وتتوطّد؛ وهذه بحسب تصوّره في هذه المرحلة هي الحالةُ التي يتم فيها أيضًا، نتيجة فكّ الارتباط بين الفعل التواصلي وتوجّهات القيم الجزئية، انفصال جوانب التوجّه نحو النجاح عن جوانب التوجّه نحو التفاهم بعضها عن بعض. ومن ثم فإن الذوات هي، على أساس فهمها المتمايز للعالم، مهيأة عرفانيًا بحيث إن أفعالها ما عاد يترابط بعضها مع بعض بواسطة التفاهم التواصلي فقط، بل أيضا عبر مجرّد معلومات إمبريقية، يتفق هبرماس مع تالكوت بارسونز على أن ما يشكّل حاملًا لها يسمى «وسائط التواصل» (الباب السابع). ومن مختلف وسائط التواصل التي يمكن أن تتمايز من زاوية كونها إما أنها تكثّف التفاهم اللغوي فقط أو أنها تعوّض عملية التخفيف (Entlastungsleistung) تمامًا، فإن الوسائط الأولى بالنسبة إلى هبرماس هي وحدها التي يمكن أن تقود إلى بلورة منظومات فعل منظمة على نحو عقلاني بمقتضى غاية. وذلك أنه مع تطوّر المال وإرساء سلطة منظّمة في شكل دولة إنما ينشأ في ثنايا التطوّر الاجتماعي نوعاَ وسائط التحكّم اللذَين بمقدورهما، من خلال تجنب (Umgehung) كلّ جهد تواصلي لغوي، أن ينسّقا بين الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، التي تساهم في التغلّب على مصاعب إعادة الإنتاج المادية.

بالاستناد إلى فكّ الارتباط التاريخي بين «المنظومة» و«عالم الحياة»، والذي لم يكن إثباتُه أمرًا مسلّمًا به، برّر هبرماس إقحام مفهوم المجتمع المكوّن من مستويين، والذي يمثّل حجر الزاوية في تصوّره. وعلى الرغم من أن مسار التفاهم التواصلي نُظر إليه بوصفه الآلية الأساسية لإعادة الإنتاج حتى للمجتمعات الحديثة، فإنه في الوقت نفسه، من حيث هو نتاج تاريخي، يفترض وجود دوائر

فعل كهذه خالية من المعايير، والتي لا تكون مفتوحة إلا أمام تحليل يعتمد نظرية المنظومات. إن تشابك نظرية التواصل ومفهوم المنظومة إنما يثبت نفسه بوصفه العنصر الجوهري في أي نظرية سوسيولوجية عن الحداثة: كلّ تحليل لمسارات التفاهم، التي من خلالها تعيد المجتمعات اليوم إنتاج نفسها على أساس عالم الحياة الخاص بها، يتطلّب استكماله عبر تحليل المنظومة، الذي بالاستعانة به يتم البحث في الأشكال المنظوماتية لإعادة الإنتاج المادية. وانطلاقًا من هذا البناء الثنائي ظفر هبرماس آخر المطاف في الخطوة الأخيرة من حجاجه بالإطار أيضًا الذي في نطاقه حاول أن يطوّر تشخيصه عن العصر؛ وقد انبثق الحافز المركزي لديه من اعتزامه تأويل مسار **جدل التنوير** (Dialektik der Aufklärung) على نحو بحيث يمكن أن يتم تفادي تبعات الاستسلام (resignativ)، تلك التي كان أدورنو وهوركهايمر يريان نفسيهما مدفوعين إليها دفعًا. ولهذا الغرض فإن شأن نظرية المجتمع المطوَّرة هو أن توفّر الوسائل الحجاجية: فإنه في ضوئها إنما اتّضحت المركّبات التنظيمية المستقلّة بنفسها منظوماتيًا، تلك التي لم يكن بمقدور أدورنو وهوركهايمر أن يريَا فيها سوى الطور النهائي من منطق متعلّق بالسيطرة على الطبيعة، وذلك بوصفها، هي بدورها، نتاجًا اجتماعيًا لعقلنة عالم الحياة الاجتماعية. لكن ما ظهر بوصفه نزعة مأزومة للعصر الحاضر ليس وجود الأشكال التنظيمية العقلانية بمقتضى غاية للحياة الاجتماعية بما هي كذلك، بل هو أوّلًا اختراقها تلك المناطق الداخلية للمجتمع، التي تعتمد في قوامها الخاص على مسارات التفاهم التواصلي: على هذه الظاهرة، نعني «استعمار عالم الحياة الاجتماعية» (الباب الثامن)، أقام هبرماس إذًا تشخيصه الخاص حول أمراض (Pathologie) الحداثة: «إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تمكّن من زيادة في تعقّد المنظومة، والذي يتضخّم على شاكلة بحيث إن ضرورات (Imperative) المنظومة المطلقة العنان من شأنها أن تضرب القدرة على إدراك عالم الحياة التي تحوّلت بسببها إلى شيء أداتي». (المجلد الثاني، ص 232).

بهذه النتيجة فإن بحث هبرماس، كما صار يمكننا أن نقول اليوم، إنما يمثّل مرّة أخرى محاولة نسقية لعقد الصلة بين التحليل الفلسفي ونظرية المجتمع، يندر أن نجد لها مثيلًا في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ بالانطلاق من فكرة فلسفية عن العقلانية التواصلية، صُممت على مستوى المفاهيم الأساسية فكرة

عن الفعل سمحت بعقد تمييز نسقي بين نمطين من العقلنة الاجتماعية: فعلى الضدّ من نزعة سائدة في علم الاجتماع نحو اختزال مسار التحديث في خطاطة حول ازدياد العقلانية الغائية، حاول أن يدعّم فكرة وجود قوّة معقلِنة (rationalisierend) في صلب التفاهم اللغوي وذلك على نحو تجريبي بحيث إنه تعهّد أن يكشف تحت الهيكل المؤسساتي للمجتمعات الحديثة عن آثار مسار ثانٍ؛ مسار أخلاقي للعقلنة. إن ما ساهم به هبرماس من أجل استمرار تطوّر علم الاجتماع، وما جعله يصبح منذ الآن واحدًا من «الكلاسيكيين» في هذا الاختصاص، إنما يدين به على نحو واسع إلى المجهود المشار إليه: ذاك الذي يسعى إلى توسيع مخزون المقولات الأساسية لنظرية المجتمع الكلاسيكية على شاكلة بحيث يصبح هذا البعد من العقلنة الاجتماعية قابلا للإدراك بشكل نسقي، عقلنة لا تدين بنفسها إلى ازدياد حدّة العقلانية الغائية، بل إلى تنامي العقلانية التواصلية.

# توطئة إلى الطبعة الثالثة

يقع إعداد طبعةٍ جديدة لهذا الكتاب في الوقت الذي بدأ استقبالٌ جدي له يأخذ مجراه، إذْ إن مواقف الاستياءِ وسوءِ الفهم الأولى قد هدأت، وحتى في أوساط المختصين تراجعت حدةُ الخصومة[1]، أو بالأحرى الردود[2] الدفاعية التي تصدر عن مناظرة في شأن الأشياء ذاتها[3]. وفي النقد الذي تم إلى حد الآن برزت جبهاتٌ لا يمكنها في السياق المعاصر أن تفاجئنا. لقد تم الدفاع عن فلسفة الوعي ضد تغيير البراديغم الذي شُرع فيه، وعلى وجه الخصوص تمت المنافحة عن التصور الفينومينولوجي لعالم الحياة (Lebenswelt)، وذلك ضد المحاولة الرامية إلى إعادة صياغته بالاستناد إلى نظرية في التواصل[4]. وقد أثار ريتشارد

---

(1) St. Breuer, «Die Depotenzierung der Kritischen Theorie,» *Leviathan*, vol. 10 (1982), pp. 133 ff., and E. Vollrath, «J. Habermas' fundamentalistischer Fehlschluß,» *Der Staat*, vol. 22 (1983), pp. 406 ff.

(2) R. Bubner, «Rationalität und Lebensform,» in: *Handlung, Sprache und Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), pp. 295 ff.; N. Luhmann, «Autopoiesis, Handlung und Kommunikative Verständigung,» in: *Z. f. Soziologie*, vol. 11 (1982), pp. 366 ff., and R. Münch, «Von der Rationalisierung zur Verdinglichung der Lebenswelt,» *Soz. Revue*, vol. 5 (1982), pp. 390 ff.

(3) H. Brunkhorst, «Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft,» *Soz. Welt*, vol. 34 (1983), pp. 22 ff., H. Brunkhorst, «Kommunikative Vernunft und Rächende Gewalt,» *Sozialwiss. Literatur-Rundschau*, no. 8-9 (1983), pp. 7 ff.; A. Giddens, «Reason without Revolution?,» *Praxis International*, vol. 2 (1982), pp. 318 ff.; D. Misgeld, «Critical Theory and Sociological Theory,» *Philos. Soc. Science*, vol. 14 (1984), pp. 78 ff.; T. Nørager, «Normativiteten hos Habermas,» in: J. E. Andersen, H. J. Schanz and P. Stounbjers (eds.), *Det Moderne* (Aarhus: [Modtryk], 1983), pp. 68 ff.; M. Rasmussen, «Communicative Action and Philosophy,» *Philos. and Social Criticism*, vol. 9 (1982), pp. 1 ff.; J. Thompson, «Reading and Understanding,» *TLS* (8 April 1983), and A. Wellmer, «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment,» *Praxis International*, vol. 3 (1983), pp. 83 ff.

(4) U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* (München 1983).

روورتي بعضَ الريبة ضد ادعاء الكونية الذي عليه ينبغي أن تقوم إعادةُ بناءِ مفهومِ العقل في معنى العقلانية (Rationalität) التواصلية، على الرغم من الإعراض عن نزعة التأسيس الأصولية في الفلسفة الترنسندنتالية التقليدية(5). وقد رفع توماس ماكارثي ضد المفهوم الإجرائي للعقلانية مقطعًا من الإرث الهيغلي، لكونه لا يرتضي بتشتتِ العقل إلى مركباتِ عقلانيةٍ متباينة وإلى ما يقابلها من جوانب الصلاحية(6). وفي هذا السياق يقف أيضًا النقد المتجدد للنزعة الصورية في الإتيقا، ونعني بذلك المنافحة عن السنة الأخلاقية (Sittlichkeit) ضد مجرد الأدب الخلقي (Moralität)(7). وقد تمسك هربرت شنيدلباخ باستعمالٍ وصفي لمفهوم العقلانية وجادل في الاستتباعات المعيارية لفهم المعنى، تلك التي حاولتُ أن أعللها انطلاقًا من الترابط الداخلي بين الدلالة والصلاحية(8).

وبمقدار ما يمكنني أن أرى، يتعلق الأمر في هذه الحالات جميعًا باعتراضاتٍ ينبغي على الأرجح أن تستفزني نحو تدقيقِ أطروحتي وتطويرِها أكثر مما تدفعني نحو تصحيحٍ ما لأي أخطاء(9)، ولهذا تظهر النشرة الجديدة من دون تغيير، إذ اكتفيت بإدخالِ تحسينيْن لفائدة الطبعة الأميركية (المجلد الأول، 452، 510 [من الطبعة العربية]) واستكملتُ الإشارة إلى بعض المراجع.

إلا أني أود أن أخص بالذكر اعتراضيْن في الأقل ظهر لي أنهما مبرران، فإن جونا بيرغر(10) لفت انتباهي في اتصالٍ مع أطروحة الاستعمار (Kolonialisierung)

---

(5) R. Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity,» *Praxis International*, vol. 4 (1984), pp. 32 ff.

(6) Th. McCarthy, «Rationality and Relativism,» in: J. B. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas-Critical Debates* (London: [MacMillan Press], 1982), pp. 57 ff.; Th. McCarthy, «Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action,» *Praxis International*, vol. 4 (1984), pp. 177 ff.

(7) R. Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte,» pp. 198 ff., and J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit,» pp. 218 ff. in: H. Schnädelbach, *Rationalität* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1984).

(8) H. Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie,» *Philosophische Rundschau*, vol. 29 (1982).

(9) لقد عملت في الأثناء على تطوير أوسع لنظرية الخطاب في الإتيقا ضمن:

J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1983).

(10) J. Berger, «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie,» *Z. f. Soziol.*, vol. 11 (1982), pp. 353 ff.

إلى تحيزٍ غير ضروري. إن الظواهر التي تجذب اليوم انتباه المعاصرين لا يمكن بأي وجه أن تُفسر من طريق الاختلالات التي تطرأ على منظومة (systemisch) عوالم الحياة المعقلَنة في شكل تواصلي فحسب، بل إن ضرورات عالم الحياة تؤدي على الأرجح، من جهتها إلى انسدادات في منظومة اقتصادية رأسمالية مبنية على تحييد البيئة أو العوالم المحيطة. ولقد ألزمت نفسي إلزامًا شديدَ الموثِق بأن أتخذ لها هدفًا هو إعادة صوْغ مفهومِ ماركس عن التجريد الواقعي على نحو مفيد في نطاق التأملات المعاصرة بناءً على خط واحد في النظر، ولهذا السبب لم أستنفد المخزون التحليلي للمقاربة التي جرى بسطها ها هنا.

لقد نبهني إ. سكآي[11] إلى صعوبة كامنة في تحليل الأوامر البسيطة (المجلد الأول، 486 وما بعدها)، فمن أجل أن نفهم فعلًا طلبيًّا غير مأذون معياريًّا «أ ض»[12]، لا يكفي أن نعرف شروط الاستيفاء التي من شأن «ض» (p)، نعني أن نعرف ماذا يجب على المخاطَب أن يصنع أو يترك. إن المستمع لا يفهم المعنى المتضمَّن-في-القول (illokutionär) الخاص بالطلب إلا متى ما علم أن المتكلم يجوز له أن يتوقع فرض إرادته على السامع. ينبغي عليه أن يعرف أن المتكلم يقرن طلبه بادعاءِ سلطة ما يستطيع أن يدعمه بقدرة حاضرة على العقوبة. ولهذا السبب، فإن شروط المقبولية الخاصة بتعبير (Äußerung) وقائعي عن إرادة ما إنما تدخل فيها، إلى جانب شروط الاستيفاء، شروط العقوبة أيضًا. وهذه بلا ريب لا تنتج من المحتوى الدلالي للفعل المتضمن-في-القول ذاته. إن قدرة ما على العقوبة لا تقترن دومًا مع فعل كلامي (Sprechhandlung) ما إلا عَرَضًا أو في شكل خارجي، وهذا الأمر حملني على الاعتقاد بأن أوامر بسيطة كهذه ينبغي أن تتم معاملتها على غرار التأثيرات-بالقول (Perlokutionen) (المجلد الأول، 524). إلا أنه سوف ينبغي عندئذ على الأفعال المتضمنة-في-القول، التي إليها تنتمي الأوامر من دون شك، أن تكون منصهرة في سياقات الفعل الاستراتيجي، وذلك ينبغي أن يقود إلى هذه النتيجة التي لا تخلو من مفارقة: لدى تنفيذ أوامر كهذه ينبغي على المتكلم **من زاوية النظر نفسها** أن يكون قادرًا على الفعل على نحو

(11) ظهرت مقالة سكآي (Skjei) وإجابتي عنها ضمن: *Inquiry*, vol. 28, no. 1 (1985).

(12) «Ip». حيث ترمز «أ» إلى الأمر، و«ض» إلى المحتوى القضوي. (المترجم)

موجه نحو التفاهم (verständigungsorientiert) ونحو النجاح (erfolgsorientiert) في الوقت ذاته. وقد أشرت ضمن ردي على سكآي إلى السبيل التي منها أريد أن أواجه هذه الصعوبة[13].

تبعًا لاقتراح كلاوس شولر، استكملت فهرس المحتويات بعرض مفصل لا بد من أنه ييسر على القراء وجهتهم. وخدمةً لهذه الغاية ظهرت في هذه الأثناء «دراسات تمهيدية وإضافات على نظرية الفعل التواصلي» (Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns).

فرانكفورت، في أيار/ مايو 1984

ي. هـ.

(13) صحيح، والحق يُقال، أن المتحصل عليه بواسطة الأوامر البسيطة هو مفعولٌ شرطي منسق للفعل على ادعاء ما للسلطة وليس على ادعاء ما للصلاحية؛ لكنه كان من الخطأ تحليل طريقة اشتغال هذا الادعاء للسلطة وفق أنموذج التأثير الاستراتيجي على خصم ما. إنه في **الحالات القصوى** وحدها إنما يجد تعبير أمري عن إرادة ما، المراعاةَ التي من شأنها فقط، على أساس مجرد، الخضوع للعنف بسبب التهديد بالعقوبات، ففي الحالة العادية تعمل الأوامر البسيطة بلا ريب **في إطار** الفعل التواصلي، وذلك لأن موقف السلطة الذي عليه يبني المتكلم الادعاء المرفوع بواسطة أمره، معترَف به من المخاطبين، ومعترَف به ولو انبنى هذا الموقف على سلطة معتادة على الوقائع. وفي أي حال، فهو لا يرتكز صراحة على نفوذ معياري. هكذا، أريد أن أجعل مستساغًا أن الفصل الحاد بين الأوامر المخولة معياريًا والأوامر البسيطة لا يمكن أن يبقى، وأنه توجد بالأحرى استمرارية بين السلطة المعتادة على مجرد الوقائع والسلطة المتحولة إلى نفوذ معياري. وعندئذ يمكن حقًا أن تُحلل **كل** الأوامر التي نعزو إليها قوة متضمنة-في-القول، وفقًا لمقياس الطلبات المخولة معياريًا. وما كنت اعتبرته على سبيل الخطأ بمثابة فرقٍ نوعي، يتقلص من هذا المنظور إلى فرق في الدرجة.

# توطئة إلى الطبعة الأولى

ضمن مقدمة كتاب **منطق العلوم الاجتماعية**[1] قبل أكثر من عشرة أعوام خَلَتْ، انعقد ليَ الأملُ على بلورة نظريةٍ في الفعل التواصلي (Theorie des Kommunikativen Handelns). كان الاهتمام المنهجي الذي كنت أربطه عندئذ بنحوٍ من «التأسيس النظري - اللغوي (sprachtheoretisch) للعلوم الاجتماعية»، قد ترك المكان لاهتمام جوهري. ليست نظرية الفعل التواصلي نظريةً على النظرية (Metatheorie)، بل بدايةٌ نحو نظرية في المجتمع، تسعى جاهدة إلى إثبات مقاييسها النقدية. ولا أفهم تحليل البنى العامة للفعل الموجه نحو التفاهم (verständigungsorientiert) باعتباره مواصلة لنظرية المعرفة بوسائل أخرى. وبلا ريب كان لي مثلٌ وقدوةٌ في نظرية الفعل التي طورها تالكوت بارسونز في عام 1937 في كتابه **بنية الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*)، بما تقوم به من ربطٍ بين إعادة البناء التاريخي للنظرية (theoriegeschichtlich) وتحليل المفاهيم، بيد أنها أربكتني وضللتني في الوقت ذاته، بسبب توجهها المنهجي. إن تشكيل المفهومات الأساسية والإجابة عن الأسئلة الجوهرية، متى ما تكلمنا لغة هيغل جيدًا، إنما يكونان رابطة لا تنفصم.

كنت أتوقع في أول الأمر أنني لن أحتاج إلا إلى تفصيل محاضرات كرستيان غوس التي ألقيتها في عام 1971 في جامعة بريستون، والتي أريد نشرها في سياق آخر، لكن هذا التوقع قد تبين أنه خاطئ. وكلما توغلت عميقًا في نظرية الفعل ونظرية الدلالة ونظرية الأعمال اللغوية (Sprechakttheorie)... وما شابَهَ ذلك من

---

(1) المقصود كتاب: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: [Suhrkamp], 1970). (المترجم)

ميادين الفلسفة التحليلية، خرج الهدف من العمل كله أكثر فأكثر من أفق النظر عبر التفاصيل التي لا حصر لها. وكلما سعيت إلى إرضاء دعاوى التفسير لدى الفيلسوف، ابتعدت أكثر فأكثر عن مصلحة عالم الاجتماع الذي ينبغي عليه أن يسأل في ما يجب أن تفيد تحليلاتُ المفاهيم. كانت لدي صعوبات جمة في أن أعثر، لما كنت أريد قوله، على مستوى العرض (Darstellung) الذي يناسبه، وذلك أن مشاكل العرض، كما نعرف منذ هيغل وماركس[2]، ليست بخارجية عن مشاكل الموضوعات المدروسة (Sachproblemen). وفي هذا الموقف كانت نصيحة توماس أ. ماكارثي (Thomas A. McCarthy) مهمة جدًّا، إذْ شجعني على أن أتخذ لنفسي بدايةً جديدة.

إن الكتاب، كما هو مقدمٌ الآن، لم أنقطع عنه إلا ضيفًا على حلقة دراسية في أميركا، فإنما كتبته إبان السنين الأربع الأخيرة على نَفَسٍ واحد. أما المفهوم الأساسي للفعل التواصلي فقد طورته في الفاصل التأملي (Zwischenbetrachtung) الأول. وهو يفتح السبيل إلى مركب من ثلاثةِ موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورةِ مفهومٍ عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبي كفايةً، ومع ذلك فهو يصمد أمامً الاختصارات العرفانية-الأداتية (kognitiv-instrumentell) للعقل، ثم بتصورٍ (Konzept) عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة (Lebenswelt) وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خَطابية (rhetorich) فحسب، وأخيرًا بنظرية في الحداثة، تفسر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرضٍ أن ميادين الحياة المهيكَلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل، المستقلة والمهيكَلة على نحو صوري. هكذا، صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكننا من بناءٍ مفهومي لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

أما المقدمة، فهي تؤسس الأطروحة القاضية بأن إشكالية العقلانية ليست مستوردة إلى علم الاجتماع من خارجه، فبالنسبة إلى كل سوسيولوجيا تدعي أنها تتوفر على نظرية في المجتمع، يثور المشكل المتعلق باستعمالِ مفهومٍ ما عن العقلانية (والذي هو معياري دومًا من حيث المضمون)، وذلك على مستويات

---

(2) M. Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt am Main: 1978).

ثلاثة، فهي لا يمكنها أن تتحاشى السؤال مابعد النظري (metatheoretisch) عن اقتضاءات العقلانية في شأن مفاهيمها الهادية عن الفعل، ولا السؤال المنهجي عن اقتضاءات العقلانية في شأن الولوج إلى مجال الموضوع من أجل فهم المعنى الذي من شأنه، ولا السؤال النظري - الإمبيريقي، آخر الأمر، بأي معنى يمكن لتحديث المجتمعات أن يوصَف بكونه ضربًا من العقلنة.

ساعدني التملك النسقي لنظرية التاريخ في العثور على مستوى الإدماج (Integrationsebene) الذي من خلاله يمكن أن نجعل المقاصد الفلسفية، التي انتشرت من كانط إلى ماركس، مقاصدَ مثمرة على الصعيد العلمي. وأنا إنما أعامل فيبر وميد ودوركهايم وبارسونز باعتبارهم كلاسيكيين، أعني بوصفهم منظرين للمجتمع، لا يزال لديهم شيءٌ ما ليقولوه لنا. وأما الاستطرادات التي ضُمنت في هذه الفصول، كما المقدمة والفاصلان التأمّليان، فهي كلها قد خُصصت لمسائل نسقية. وأما التأمل الختامي، فهو يجمع مباحث تاريخ النظرية (theoriegeschichtlich)[3] والمباحث النسقية في مساق واحد، فهو من جهة سوف يجعل التأويل المقترح عن الحداثة مستساغًا في صلته بنزعات القوْنَنة السائدة (Verrechtlichung)، ومن جهة سوف يدقق المهمات التي تطرح نفسها اليوم على نظرية نقدية في المجتمع.

إن بحثًا من هذا النوع، يستعمل مفهوم الفعل التواصلي دونما خجل، إنما يعرِّض نفسه اليوم لتهمة السقوط في أحبولة النهج التأسيسي (fundamentalistischer Ansatz). لكن وجوه التشابه المزعومة بين النهج التداولي - الصوري والفلسفة المتعالية الكلاسيكية، من شأنها أن تضعنا على مسار خاطئ. وبالنسبة إلى القراء الذين يضمرون شبهة كهذه، فأنا أوصيهم بأن يقرأوا الفصل الختامي[4] أولاً. وما كنا نستطيع أن نتأكد من البنى العقلانية (rational) الداخلية الموجهة نحو التفاهم

---

(3) في الترجمتين الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 15.

والإنكليزية: Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. xi.

يكتفي المترجم بلفظة «تاريخي» وليس تاريخ «النظرية». (المترجم)

(4) ينظر المجلد 2 لهذا الكتاب، ص 637 وما بعدها.

لو لم نكن نتوفر إلى الآن أمامنا – وإن كان ذلك دونما ريب بطريقة متشظية ومشوهة – على الأشكال الموجودة لعقلٍ مدعو إلى التجسد الرمزي والتموقع (Situierung) التاريخي[5].

أما الحافز المتأتي من التاريخ المعاصر (zeitgeschichtlich)، فهو حاضر بوضوح، إذ إن المجتمعات الغربية إنما كانت تقترب منذ نهاية الستينيات من حالة لم يعد فيها تراث المذهب العقلاني (Rationalismus) الغربي سائغًا على نحو لا جدال فيه. إن توطيد العلاقات الداخلية الذي تم تحقيقه على أساس التسوية التي تقودها دولة اجتماعية (ربما على نحو عجيب تحديدًا في ألمانيا)، إنما يتطلب اليوم دفع التكاليف النفسية – الاجتماعية والثقافية المتزايدة، كذلك ازداد الوعي حدة بعدم الاستقرار في العلاقات بين القوى الكبرى، والذي تم كبته فترة مؤقتة ولكن من دون التغلب عليه أبدًا. وفي خضم الاشتغال النظري على هذه الظواهر، يتعلق الأمر بجوهر التقاليد والإلهامات الغربية.

ما يريده المحافظون الجدد، وبأي ثمن، هو الإبقاء على الأنموذج الرأسمالي للتحديث الاقتصادي والاجتماعي، فهم يمنحون أول الأولويات إلى نمو اقتصادي تسهر عليه التسوية التي تقودها دولة اجتماعية، وهو أيضًا نمو يزداد اختناقًا. وضد تبعات التفكك الاجتماعي لهذا النمو، هم يبحثون عن ملجأ في تقاليد ثقافة الرجل الطيب (Biedermeierlic) المقتلعة من جذورها، ولكن المستدعاة بشكل خِطابي (rhetorisch). وإنه لمن الصعب أن نرى كيف يمكن استعادة (Rückverlagerung) المشاكل التي زُحزحت منذ القرن التاسع عشر، ولأسباب وجيهة، من السوق إلى الدولة، وكذلك كيف يمكن عملية ذهابٍ وإياب للمشاكل بين وسائط السلطة والمال[6]، أن يمنحانا قوةَ دفعٍ جديدة؟ وأقل من ذلك استساغةً وقبولًا، محاولةُ تجديد وسائد التراث (die Tradtionspolster) التي دمرها التحديث الرأسمالي بالاعتماد على وعي تاريخي مستنير. أما الإجابة عن أبولوجيا

(5) عن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ، يقارن: C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth Seele, Vernunft, Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 16 f.

(6) «لعمليةِ ذهابٍ وإياب للمشاكل بين وسائط السلطة والمال»، هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية: Habermas, *Théorie de l'Agir*, p. 15. (المترجم)

المحافظين الجدد فهي نقدٌ للنمو، مشوبٌ أحيانًا بحدة مضادة للحداثة، موجهٌ ضد التعقد الفائق لمنظومات الفعل الاقتصادية والإدارية، كما ضد سباق التسلح الذي صار مستقلًا. إن تجارب استعمار (Kolonialisierung) عالم الحياة التي تريد الجهةُ الأخرى أن تتلقفها وأن تحد منها بطريقة تقليدية، إنما تقود من هذه الجهة إلى معارضة جذرية. وحيثما تتفاقم هذه المعارضة إلى حد المطالبة بانعدام التمييز (Entdifferenzierung)[7] بأي ثمن، تفقد في المقابل تمييزًا مهمًّا. إن الحد من تزايد التعقد الإداري والمالي ليس مرادفًا أبدًا للتنازل عن أشكال الحياة (Lebensformen) الحديثة، ففي عوالم الحياة (Lebenswelten) المتمايزة تمايزًا عميقًا (ausdiffrenziert)[8] على نحو بنيوي، إنما تبرز لنا طاقة كامنة للعقل (ein Vernunftpotential) لا يمكن أن تُحمل على مفهوم تزايد التعقد في المنظومة.

بلا ريب، هذه الملاحظة لا تهم إلا الخلفية التحفيزية[9]، لا الموضوع المدروس على وجه التخصيص، وأنا إنما كتبت هذا الكتاب للذين يُبدون اهتمامًا محترفًا بأسس نظرية في المجتمع. وفي ما يتعلق بالشواهد المستقاة من منشورات باللغة الإنكليزية، والتي لا تتوفر ترجماتها، فإنها ستُقدم في أصولها. وأما ترجمة الشواهد من الفرنسية، فقد اهتم بها ماكس لوزر (Max Looser) مشكورًا[10].

بيد أن من يجب له الشكر أولًا إنما هو إينغ بيثران (Inge Pethran) الذي نسخ الصيغ المختلفة من المخطوطة ووضع مسرد المراجع، وهذا بلا ريب لا يعدو أن يكون حلقة في سلسلة من التعاون الذي دام عشر سنوات، ومن دونه لكنت عاجزًا بلا عون. كما أشكر أورسولا هرينغ فضلَها، فهي ساعدتني في الحصول على المراجع الضرورية، وفريد هيلم هربورث من دار زوركامب فيرلاغ لفضله.

---

(7) المعنى هو العودة إلى حالة غياب الفروق أو حالة اللاتمايز. (المترجم)

(8) المعنى هو التمايز العميق، المحسوم، الذي تم الذهاب فيه إلى النهاية. (المترجم)

(9) يقارن: حواري مع أ. هونيت وأ. كنودلير – بونت (E. Knödler-Bunte) وأ. فيدمان (A. Widmann)، في: *Ästhetik und Kommunikation*, vol. 45 (1981).

(10) «وأما الشواهد المستقاة من منشورات باللغة الإنكليزية، والتي لا تتوفر ترجماتها، فإنها ستُقدم في أصولها. وأما ترجمة الشواهد من الفرنسية فقد اهتم بها ماكس لوزر مشكورًا»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمتين الفرنسية (Habermas, *Théorie de l'agir*, p. 16) والإنكليزية Habermas, *Theory of Communicative*, p. 42. (المترجم)

وبعد، فهذا الكتاب يستند في ما يستند إلى المحاضرات التي ألقيتها في جامعة فرانكفورت وجامعة بنسلفانيا، فيلادلفيا، وفي جامعة كاليفورنيا، باركلي. وأنا مدين بالشكر لطلبتي ها هنا، لما أبدوه من نقاشات مثيرة محفزة، كما لزملائي في هذه الأماكن، وفي مقدمهم كارل أوتو آبل، وديك بيرنشتاين، وجون سيرل.

إذا كان عرضي، كما آمل، قد لازمته قسماتٌ خِطابية (diskursiv) قوية، فإن ما يتراءى ها هنا ليس سوى جو الحِجاج الذي يطبع مجال عملنا في معهد شتارنبرغر (Starnberger)، ففي ندوات الخميس التي كان يساهم فيها كل من مانفريد أوفرتار وفولفغانغ بونس وورينار دوبارت وكلاوس إيدر وغونتار فرنكنبيرغ وإيديت كيرش وزيغريد موشال وماكس ميلر وغيرترود نونر - فينكلار وأولريش رودل وإرنست توغندهات. تمت مناقشةُ أجزاء مختلفة من المخطوط بطريقة كانت مثمرة جدًّا بالنسبة إلي، وإنني أشكر إرنست توغندهات أيضًا على ثروة غزيرة من التعليقات. وكم تعلمت من الحوارات مع زملائي من الذين مكثوا مطوّلًا في المعهد، مثل جوهان بول أرنسون وشايلا بنحبيب ومارك غولد، أو الذين زاروا المعهد بطريقة منتظمة، مثل آرون سيكورال وهلموت ديوبيل ولورانس كولبيرغ وكلاس أوف وأولريش أوفرمان وتشارلز تايلور وألبريخت فيلمر.

**معهد ماكس - بلانك للعلوم الاجتماعية**
**شتارنبرغ، في آب/ أغسطس 1981**
**ي. هـ.**

# -I-

# مقدمة

# مداخل إلى إشكالية العقلانية

## تأمل تمهيدي: مفهوم العقلانية في علم الاجتماع[1]

شاءت التقاليد أن يتم الاشتغال على موضوع عقلانية الآراء والأفعال في الفلسفة، بل يمكن المرء أن يقول إن الفكر الفلسفي قد انبثق عن الطريقة التي بها صار العقل المتجسد في المعرفة والكلام والفعل، عقلًا متفكرًا في ذاته (das Reflexiv-werden)، فإن الموضوع الرئيس للفلسفة هو العقل[2]، إذْ جهدت الفلسفة منذ بداياتها لتفسير العالم على الجملة، وتفسير الوحدة في صلب تعدد الظواهر، وذلك بالاعتماد على مبادئ على المرء أن يجدها في صلب العقل وليس في التواصل مع معبودٍ (Gottheit) في ما وراء العالم، ولا حتى على وجه الدقة في العودة إلى علة كوسموس/ عالم (Kosmos) يتضمن الطبيعة والمجتمع. لم يكن الفكر اليوناني يهدف إلى ثيولوجيا ولا إلى كوسمولوجيا أخلاقية في معنى الأديان العالمية الكبرى، بل إلى أنطولوجيا، وإذا كان ثمة شيء مشترك بين المذاهب الفلسفية فهو مقصد التفكير في الكينونة أو في وحدة العالم من طريق عقدِ تفسيرٍ ما لتجارب العقل في تعامله مع ذات نفسه.

فيما أتكلم على هذه الشاكلة، أستخدم لغة الفلسفة التي سادت في الأزمنة الحديثة. لكن التراث الفلسفي، من حيث ما يقترح إمكانَ صورةٍ فلسفية عن العالم (Weltbild)، قد أصبح محل تساؤل وإشكال[3]، إذ لم يعد بإمكان الفلسفة اليوم أن

---

(1) هذا العنوان مذكور في قائمة المحتويات، لكنه غير مثبت في مكانه من الكتاب. وآثرنا إثباته لفائدته. كذا نفعل في الحالات كلها التي من جنس ذلك. (المترجم)

(2) B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg: 1946); H. G. Gadamer, «Platon und die Vorsokratiker,» *Kleine Schriften* (Tübingen: 1972), vol. 3, pp. 14 ff.; H. G. Gadamer, «Mythos und Vernunft,» in: *Kleine Schriften* (Tübingen: 1977), vol. 4, pp. 48 ff.; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen* (Frankfurt am Main: 1978).

(3) J. Habermas, «Wozu noch Philosophie?,» in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main, 1981), pp. 15 ff.

تتعلق بجملة العالم والطبيعة والتاريخ والمجتمع في معنى ذلك النحو من المعرفة الشاملة (totalisierend). إن البدائل النظرية لصور العالم فقدت قيمتها، ليس بسبب التقدم الوقائعي (faktisch)[4] للعلوم التجريبية فحسب، بل أكثر من ذلك عبر الوعي المتفكر الذي يصاحب هذا التقدم. بوعيٍ كهذا يعود الفكر الفلسفي على ذاته ناقدًا نفسه بنفسه (selbstkritisch)، أما بالسؤالِ عما يستطيع أن ينجزه بواسطة كفاءاته التفكرية في إطار المواضعات العلمية، فهو يتحول إلى فلسفة على الفلسفة[5]. على هذا النحو يتغير الموضوع ومع ذلك إنما يظل هو هو. على الدوام، حيثما تبلور في الفلسفة الراهنة حجاجٌ متسق في شأن نواة ثابتة من الموضوعات، سواء أكان ذلك في المنطق أم في نظرية العلم، في نظرية اللغة والدلالة، في الأخلاق ونظرية الفعل، وحتى في الجماليات، فإن الاهتمام يتوجه هنالك إلى الشروط الصورية لعقلانية المعرفة والتفاهم (Verständigung) اللغوي والفعل، أكان ذلك في نطاق اليومي (im Alltag) أو على صعيد التجارب المُعدة في شكل منهجي أو الخِطابات (diskurse) المُرتبة على نحو نسقي. بذلك اكتسبت نظريةُ الحجاج دلالةً خاصة، حيث إن المهمة التي عُهدت إليها هي إعادة بناء المسبقات (Voraussetzungen) والشروط التي من شأن سلوك عقلاني صراحةً.

إذا كان هذا التشخيص لا يرشدنا إلى اتجاه خاطئ، وإذا كان صحيحًا أن الفلسفة في تياراتها مابعد الميتافيزيقية ومابعد الهيغلية، إنما تسعى جاهدة نحو نقطة الالتقاء التي من شأن **نظرية في العقلانية**، فكيف يمكن عندئذ لعلم الاجتماع أن يسوغ صلاحياته في ما يتعلق بإشكالية العقلانية؟

يبدو أن الأمر على شاكلة حيث إن الفكر الفلسفي الذي تخلى عن رابطة الشمولية (Totalitätsbezug) قد خسر أيضًا اكتفاءه بذاته، فإن هدف التحليل الصوري لشروط العقلانية لم يعد يقبل الارتباط بالآمال الأنطولوجية التي ترنو نحو نظريات في الطبيعة والتاريخ والمجتمع ولها مضمون مادي (material gehaltvoll) ...إلخ،

---

(4) «وقائعي» ساقطة في الترجمة الفرنسية. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trans. by Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987). (المترجم)

(5) R. Rorty (ed.): *The Linguistic Turn* (Chicago: 1964), and *Philosophy and the Mirror of Nature* (New York 1979; dtsch. Frankfurt am Main: 1981).

ولا بالآمال الترنسندنتالية في إعادةِ بناءٍ قبلية للجهاز الخاص بذاتٍ نوعية (Gattungssubjekt)[6] غير تجريبية، أو وعي ما بعامة. كل محاولات البحث عن أساس أخير، حيث تبقى مقاصد فلسفة الأصل حية، قد باءت بالفشل[7]، وفي هذا الوضع تنفتح السبيل أمام مدار جديد للعلاقة بين الفلسفة والعلوم. وكما ينكشف لنا مثلًا في نظرية العلم وتاريخ العلوم، فإن التفسير الصوري لشروط العقلانية والتحليل الإمبيريقي لتجسد بنى العقلانية وتطورها التاريخي يتشابكان. إن نظريات العلوم التجريبية الحديثة، سواء أكانت مسددة نحو خط التجريبية المنطقية أم نحو خط النزعة العقلانية (Rationalismus) النقدية أم نحو خط البنائية المنهجية، فهي ترفع ادعاء معياريًّا وكونيًّا في آن، لم يعد مغطى بواسطة الفرضيات التأسيسوية من النوع الأنطولوجي أو الفلسفي الترنسندنتالي. إن ادعاءها لا يمكن أن يُمتحَن إلا ببداهة الأمثلة المضادة، وفي النهاية لا يمكن أن تُؤيد إلا بأن النظرية التي تعيد البناء (Rekonstruktive) إنما تنكشف قادرةً على أن تشرح الجوانب الداخلية لتاريخ العلوم، و، في ارتباط بالتحليلات الإمبيريقية، أن توضح في شكل نسقي تاريخ العلوم باعتباره تاريخ وقائع وموثقًا على نحو سردي، وذلك في سياق التطورات الاجتماعية[8]. إن ما يسوغ بالنسبة إلى شكلٍ من العقلانية العرفانية (kognitive) بمثل تعقد العلم المعاصر، يمس أيضًا الهيئاتِ الأخرى للروح الموضوعي، نعني التجسدات الأخرى، أكانت عقلانيةً عرفانية وأداتية أم عملية – خُلقية، وربما حتى عملية – جمالية.

---

(6) ذات عبارة عن جنس كلي يشمل جميع الأفراد. (المترجم)

(7) عن نقد فلسفة الأصل يقارن: Th. W. Adorno, «Metakritik der Erkenntnistheorie,» in: *Ges. Schr.* (Frankfurt am Main: 1971), vol. 5,

وعلى الضد من ذلك: K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer Transzendentalen Sprachpragmatik,» in: B. Kanitschneider (ed.), *Sprache und Erkenntnis* (Innsbr.: 1976), pp. 55 ff.

(8) يقارن: المناقشة التي تمت بصدد: Th. S. Kuhn, *Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt am Main: 1967),

وقبل كل شيء: I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Groth of Knowledge* (Cambridge: 1970); W. Diederich (ed.), *Beiträge zur Diachronischen Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1974); R. Bubner, «Dialektische Elemente Einer Forschungslogik,» in: *Dialektik und Wissenschaft* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 129 ff.; Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt am Main: 1977).

بالتأكيد ينبغي على المباحث الموجهة نحو تجربة من هذا النوع، أن يتم إرساؤها من حيث مفهوماتها الأساسية (grundbegrifflich) على كونها يمكن أن تُلحق بعمليات إعادة البناء (Nachkonstruktionen) العقلي لروابط المعنى وحلول المشاكل[9]. وإن تطور علم النفس ذي النزعة العرفانية (kognitivistisch) إنما يقدم مثالاً على ذلك، ففي تقليد بياجيه، على سبيل المثال، وقعت صياغة مفهومية للتطور العرفاني بالمعنى الدقيق، كما للتطور العرفاني - الاجتماعي والتطور الخلقي، بوصفها سلسلة من طبقات الكفاءة يمكن أن يُعاد بناؤها من الداخل[10]. بيد أنه، كما في نظرية السلوك، حينما تؤخذ ادعاءات الصلاحية التي بها تُقاس حلول المشاكل والتوجيهات العقلانية للفعل ومستويات التعلم ...إلخ، فتؤول وتُعرف تعريفًا بعيدًا على نحو تجريبي، فإن مسارات تجسد بنى العقلانية لا يمكن أن تؤوَّل بالمعنى الدقيق باعتبارها مسارات تعلم، بل على الأرجح باعتبارها زيادة في قدرات التأقلم.

أما في نطاق العلوم الاجتماعية، فإن السوسيولوجيا الآن، في مفاهيمها الأساسية، هي التي تتصل بأيسر ما يكون بإشكالية العقلانية، وهذا أمر له، كما تبيِّن ذلك المقارنةُ مع تخصصات أخرى، أسبابٌ راجعة إلى تاريخ العلوم وإلى الموضوعات المدروسة (sachlich). لننظر بادئ ذي بدء في **علم السياسة**، فقد كان عليه أن ينعتق من القانون الطبيعي العقلي. وحتى القانون الطبيعي الحديث كان لا يزال ينطلق من التصور الأوروبي القديم الذي بحسبه كان المجتمع يتمثل نفسه بوصفه جماعةً (Gemeinwesen) مكونة على نحو سياسي ومندمجة عبر معايير قانونية. وإن التصورات (Konzepte) الجديدة للقانون الصوري البرجوازي إنما توفر إمكان أن نسلك على نحو بنائي وأن نستشرف (entwerfen) النظام السياسي - القانوني تحت وجهات نظر معيارية بوصفه آلية عقلانية[11]، وهو منه ما كان يجب

(9) U. Oevermann, «Programmatische Überlegungen zu einer Theorie des Bildungsprozesse und einer Strategie der Sozialisationsforschung,» in: K. Hurrelmann, *Sozialisation und Lebenslauf* (Hamburg: 1976), pp. 34 ff.

(10) R. Döbert, Jürgen Habermas and G. Nummer-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977).

(11) W. Hennis, *Politik und Praktische Philosophie* (Neuwied: 1963); H. Maier, *Die ältere deutsche Staats-und Verwaltungslehre* (Neuwied: 1966); Jürgen Habermas, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 48 ff.

على علمٍ للسياسة ذي وجهة تجريبية أن ينفصل في شكل جذري، فهذا الأخير إنما يتعامل مع السياسة بوصفها منظومة اجتماعية جزئية، فيتخلص بذلك من مهمة تصور المجتمع في جملته. وعلى الضد من النزعة المعيارية للقانون الطبيعي يستبعد المسائل العملية - الخلقية للمشروعية (Legitimität) من اعتباراته العلمية، أو يعالجها بوصفها مسائل تجريبية لنحوٍ من **الإيمان** بالشرعية ينبغي ضبطه ضبطًا وصفيًا في كل مرة، وبذلك يقطع الجسور مع إشكالية العقلانية.

على نحو مغاير يجري الأمر مع **الاقتصاد السياسي** الذي دخل في القرن الثامن عشر في تنافس مع القانون الطبيعي العقلي وعمل على بلورة الاستقلالية التي من شأن منظومة من الأفعال التي تتعاضد بالأساس عبر الوظائف وليس عبر المعايير[12]. **وبوصفه** اقتصادًا سياسيًّا (politische Ökonomie)، فإن علم الاقتصاد (Wirtschaftswissenschaft) كان لا يزال يحافظ في أول الأمر على الصلة التي تربط نظريةً في الأزمات بالمجتمع في جملته، فقد كان مهتمًّا بالسؤال عن كيفية تأثير حركية منظومة الاقتصاد على الأنظمة التي تدمج المجتمع على نحو معياري، وهو أمر عمد الاقتصاد الذي أصبح علمًا مختصًّا إلى الانفصال عنه، كذلك هو اليوم يتعامل مع الاقتصاد بوصفه منظومة جزئية من المجتمع ويتخلص بذلك من مسائل الشرعية (Legitimitätsfragen). وبذلك يستطيع من هذا المنظور الجزئي أن يقلص من مشاكل العقلانية فيردها إلى اعتبارات متعلقة بالتوازن الاقتصادي وإلى مسائل الاختيار العقلي.

بعين الضد من ذلك، فإن **السوسيولوجيا** نشأت باعتبارها تخصصًا صار معنيًّا بما تركه علم السياسة وعلم الاقتصاد جانبًا[13]. أما موضوعها، فهو تغيرات الاندماج الاجتماعي التي كانت قد نجمت، في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة[14]، عن نشأة منظومة الدولة الحديثة، وعن التفاضل (Ausdifferenzierung)

(12) F. Jonas, «Was heißt ökonomische Theorie? Vorklassisches und klassisches Denken,» *Schmollers Jb.*, vol. 78 (1958), and H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses* (Frankfurt am Main: 1973).

(13) F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, vols. 1-4 (Reinbek: 1968-1969); R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology* (New York: 1970), and T. Bottomore and R. Nisbet, *A Histotry of Sociological Analysis* (New York: 1978).

(14) «في هيكل المجتمعات الأوروبية القديمة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 20).(المترجم)

الموجود في منظومة اقتصادية معدلة بواسطة السوق، فتحولت السوسيولوجيا إلى علم للأزمات بامتياز، شأنه أن يتعامل قبل كل شيء مع المظاهر الخارجة على النواميس (anomisch)[15] المرتبطة بانحلال المنظومات الاجتماعية التقليدية وتكون المنظومات الحديثة[16]. وحتى تحت هذه الظروف التي صاحبت انطلاقتَها، فإنه كان يمكن السوسيولوجيا بكل تأكيد أن تنحصر في منظومة فرعية (Subsystem) واحدة، فإذا نظرنا من جهة تاريخ العلم، فإن سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون هما اللتان تشكلان نواة هذا التخصص الجديد.

إذا كان يحق لي، لأغراض بيانية، نعني قبل كل شيء من دون توضيحات أخرى، أن أعود إلى خطاطة الوظائف التي قدمها بارسونز، فإنه سوف تنتج دونما أي تكلفٍ ترتيبات (Zuordnungen) عدة بين تخصصات العلوم الاجتماعية والمنظومات الفرعية للمجتمع:

**الشكل (I-1)**




---

(15) مصطلح من أصل فرنسي (anomie) أدخله إميل دوركهايم أول مرة في عام 1893، ضمن مؤلفه **تقسيم العمل الاجتماعي** (*The Division of Labor in Society*)، يشير به إلى انحلال المعايير التي تضبط سلوكات الناس في مجتمع ما وتؤمن سير النظام الاجتماعي. واللفظ الفرنسي نفسه من جذر يوناني: «ἀνομία/anomí» – الذي يعني «غياب النواميس» وبالتالي غياب النظام. «أنوميا» من اللفظة اليونانية /anomía» – من البادئة «-a» أي «غياب أو انعدام» ومن «νόμος/nómos» أي «الناموس» أو «القانون». والمعنى هو: انعدام القانون، أو عدم النظام. «الأنوميا» هي حالة مجتمع يتميز بانحلال المعايير التي تنظم سيرة الناس وتضمن النظام الاجتماعي. (المترجم)

(16) Jürgen Habermas, «Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie,» in: *Theorie und Praxis*, pp. 290 ff.

من الطبيعي أن الجهود لم تنعدم كي نجعل من السوسيولوجيا علمًا مختصًّا في الاندماج الاجتماعي. بيد أن الأمر ليس مصادفة، بل أمارةٌ خاصة على أن كبار منظري المجتمع، أولئك الذين أريدُ الاشتغال عليهم، قد تخرجوا في بيت علماء الاجتماع. إن السوسيولوجيا هي الوحيدة من فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلة بمشاكل المجتمع بكامله، فقد ظلت أيضًا على الدوام نظريةً في المجتمع، وبذلك لم تُقْصِ مسائل العقلنة (Rationalisierung) ولا أعادت تعريفها ولا قطعتها إلى أحجام صغيرة كما فعلت تخصصات أخرى. وهو أمر، على ما أرى، يعود بالأساس إلى سببين اثنين، الأول منهما يهم أنثروبولوجيا الثقافة والسوسيولوجيا على حد سواء.

إن إدراج الوظائف الأساسية تحت المنظومات الفرعية للمجتمع من شأنه أن يخفيَ أن التفاعلات الاجتماعية في الميادين التي هي مهمة من حيث مظاهر إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية (Sozialisation)، فهي ليست أبدًا متخصصة على منوال التفاعلات ذاته في ميادين الفعل التي من شأن الاقتصاد والسياسة. إن السوسيولوجيا كما الأنثروبولوجيا الثقافية هما تَخَصُّصان في مواجهة مع **الطيف الكامل** (ganzen Spektrum) لتجليات الفعل الاجتماعي وليس مع أنماط الفعل الواضحةِ المعالم نسبيًّا التي يمكن ارتسامها بوصفها تلوينات من الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما (zweckrational)، وذلك من زاوية نظر المشاكل الخاصة بالزيادة القصوى في الأرباح أو الظفر بالسلطة السياسية واستخدامها. وهذان التخصصان يتعاملان مع الممارسة اليومية في سياقات عالم الحياة (lebensweltlich)، وبذلك ينبغي أن يأخذا في الاعتبار كل أشكال التوجيه الرمزي للفعل. وبالنسبة إليهما، لم يعد بالأمر البسيط أن نضع جانبًا إشكاليةَ أسسِ نظرية الفعل وأسس التأويل المتعلق بفهم المعنى. ها هنا هما يصطدمان ببنى عالم الحياة التي تقبع في أساس المنظومات الجزئية الأخرى، المخصصة تباعًا على نحو وظيفي، وبطريقة معينة، المفصلة في شكل تفاضلي (ausdifferenziert) على نحو أشد قوة. أما كيف تتصل التشكيلات المفهومية التي من شأن براديغم «عالم الحياة» وبراديغم «المنظومة» بعضها ببعض، فهذا ما سوف

ننشغل به لاحقًا[17]. أما في هذا الموضع، فإنني أريد أن أبرز فحسب أن البحث في الجماعة الاجتماعية والثقافة لا يقبل أيضًا ببساطة أن يقطع الصلة مع مشاكل الأسس (Grundlagenproblemen) الخاصة بالعلوم الاجتماعية، ومع براديغم عالم الحياة، كما هي حال البحث في المنظومات الجزئية في الاقتصاد والسياسة، وذلك ما يفسر الارتباط العنيد بين السوسيولوجيا ونظرية المجتمع.

بيد أنه كون السوسيولوجيا وليس الأنثروبولوجيا الثقافية هي التي تُبدي استعدادًا خاصًا للاضطلاع بمشكل العقلانية، فهذا أمرٌ لن يصبح مفهومًا إلا متى ما أخذنا في الاعتبار ظرفية أخرى. إن السوسيولوجيا إنما نشأت بوصفها نظرية في المجتمع البرجوازي، فصارت مهمتها أن تفسر مسار التحديث الرأسمالي للمجتمعات قبل البرجوازية ومظاهره الخارجة على النواميس[18]. هذا الإشكال، الناجم عن الوضعية التاريخية الموضوعية، إنما يمثل النقطة المرجعية التي تحتها تعمل السوسيولوجيا أيضًا على مشاكل الأسس التي تخصها، فعلى **الصعيد ما-بعد-النظري** (metatheoretisch)، فهي تختار المفهومات الأساسية التي تكون مناسبة لنمو العقلانية في عالم الحياة الحديث. وإن المفكرين الكلاسيكيين للسوسيولوجيا إنما هم تقريبًا من دون استثناء حاولوا أن يضعوا نظرية الفعل عندهم على شاكلة بحيث إن مقولاتها تمس الجوانب الأكثر أهمية للانتقال من «الجماعة» (Gemeinschaft) إلى «المجتمع»[19]. أما على **صعيد منهجي**، فإن مشكل الولوج إلى ميدان الموضوع (Objektbereich) الخاص بالمواد (Gegenstände) الرمزية عبر فهم المعنى قد عولج بطريقة مماثلة، وإن فهم التوجيهات العقلانية للفعل قد تحول إلى نقطة مرجعية لفهم كل توجيهات الفعل.

هذا الاقتران بين (أ) السؤال **ما-بعد-النظري** عن إطارٍ خاص بنظرية الفعل، يكون متصورًا من زاوية جوانب الفعل القابلة للعقلنة، و(ب) السؤال **المنهجي** عن

---

(17) ينظر أدناه من هذا الكتاب، الباب السادس من المجلد الثاني، ص 195 وما بعدها.

(18) H. Neuendorff, «Soziologie,» in: *Evangelisches Staatslexikon*, 2nd ed. (Stuttg.: 1975), pp. 2424 ff.

(19) عن «الأزواج المفهومية» (Paarbegriffen) في السوسيولوجيا الأقدم عهدًا، يقارن: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 60 f., and C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise* (Neuwied: 1963).

نظرية في فهم المعنى يكون من شأنها أن تُوضِح العلاقات الداخلية بين الدلالة والصلاحية (بين تفسير دلالة تعبير رمزي ما واتخاذ موقف من الادعاءات الضمنية للصلاحية)، سوف يتشابك في آخر المطاف (ج) مع السؤال **الإمبيريقي**، حول عما إذا كان يمكن تحديث مجتمع ما وبأي معنى يمكن أن يكون قابلًا للوصف من زاوية نظر العقلنة الثقافية والاجتماعية. هذا الاقتران أمرٌ قد تم الكشف عنه على نحو بيِّن في عمل ماكس فيبر خاصةً، فإن تراتب مفاهيم الفعل الخاص به وضعه على نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما، وسائر الأفعال يمكن أن تصنف باعتبارها انحرافات (Abweichungen) نوعية عن هذا النمط. فإن فيبر يحلل منهج فهم المعنى على شاكلة أن الحالات الأكثر تعقيدًا يمكن أن تُرد إلى الحالة القصوى (der Grenzfall)[20] المتمثلة في فهم الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما: إن فهم الفعل الموجه ذاتيًّا نحو نجاح ما، إنما يتطلب في الوقت ذاته تقويمًا موضوعيًّا يخصه (وذلك طبقًا لمقاييس عقلانية الصحة (Richtigkeitsrationalität))[21]. وأخيرًا، فإن اقتران هذه القرارات في شأن المفاهيم الأساسية وفي شأن المنهجية، مع سؤال فيبر المركزي على الصعيد النظري عن الكيفية التي يمكن بها أن نفسر النزعة العقلانية الغربية، هو أمرٌ في حكم الملموس.

هذا الاقتران يمكن بلا ريب أن يكون قد حدث عرضًا، ويمكن أن يكون أمارةً على أن ماكس فيبر قد اهتم بهذا الإشكال فحسب، وأن هذا الاهتمام الذي هو على الأرجح – متى ما نظرنا إليه من زاوية نظرية – أمرٌ عرضي، قد نفذ إلى الأسس التي انبنت عليها النظرية، ويكفي المرء أن يفصل مسارات التحديث من مفهوم العقلنة وأن يضعها تحت زاوية نظر **أخرى**، حتى يحرر من جهة أسس نظرية الفعل من إيحاءات (Konnotationen) عقلانية الفعل، وحتى يحرر من جهة ثانية منهجية فهم المعنى من أي تشابك إشكالي لمسائل الدلالة مع مسائل الصلاحية. ضد هذا التشكك، أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأن أسبابًا **قاهرة** هي التي دفعت ماكس فيبر إلى أن يعالج مسألةَ النزعة العقلانية الغربية، التي هي تاريخيًّا – وفي أي حال على الصعيد النفساني للبحث – مسألة **عرضية**، وأن يعالج السؤال عن

(20) الحالة – الحدية. (المترجم)

(21) عقلانية السداد. (المترجم)

دلالة الحداثة وعن علل التحديث الرأسمالي للمجتمع الذي حدث أول الأمر في أوروبا، وعن استتباعاته تحديدًا، من زوايا نظر الفعل العقلاني والنمط العقلاني للحياة والصور المعقلنة للعالم. أريد أن أنافح عن الأطروحة القاضية بأن الاقتران بين الموضوعات الثلاثة للعقلانية، والذي يمكننا أن نستقرئه من أعماله، إنما له أسباب نسقية. وبذلك، أريد أن أقول إن مشكل العقلانية سوف يطرح نفسه على **كل** سوسيولوجيا، يحدوها ادعاءٌ بأن تكون نظريةً في المجتمع، متى ما سلكت على نحو جذري كفايةً، وذلك في الوقت ذاته على الصعيد **ما-بعد-النظري** وعلى الصعيد **المنهجي** وعلى الصعيد **الإمبيريقي**.

سوف أبتدئ بفحص مؤقت عن مفهوم العقلانية (1) وآخذ هذا المفهوم في المنظور التطوري لنشأة الفهم الحديث للعالم (2). بعد هذه الاستعدادات، أريد أن أشرح الاقتران الداخلي بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع، وذلك، من جهة أولى، بأنْ أبين على الصعيد **ما-بعد-النظري**، مقتضيات العقلانية (Rationalitätsimplikationen) الكامنة في المفاهيم السوسيولوجية للفعل الجارية اليوم (3)، ومن جهة أخرى بأن أبين، على الصعيد المنهجي، أن مقتضيات مماثلة إنما شأنها أن تنتج من الولوج إلى الميدان الذي يشكله موضوع السوسيولوجيا (der Soziologie)[22] بواسطة فهم المعنى (4).

إن خطاطة الحجاج هذه إنما يجب أن تدلل على أننا نحتاج إلى نظرية في الفعل التواصلي، إذا ما أردنا أن نستأنف على نحو مناسب إشكاليةَ العقلنةِ الاجتماعية، تلك التي تم استبعادها في شكل واسع من دائرة النقاش السوسيولوجي المختص منذ ماكس فيبر.

---

(22) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 7). (المترجم)

# -1-

## «العقلانية» - تعيينٌ مؤقت للمفهوم

كلما استخدمنا عبارة «عقلاني» (rational) أقمنا صلة قوية بين العقلانية والمعرفة. وإن لمعرفتنا بنيةً قضوية: فالآراء تقبل أن تُعرَض صراحةً في شكل منطوقات (Aussagen). وهذا المفهوم عن المعرفة سوف أفترضه من دون أي إيضاح آخر، ذلك أن العقلانية لا تهم امتلاك المعرفة بمقدار ما تهم الطريقة التي بها تقوم الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل **باكتساب** (erwerben)[1] **المعرفة واستخدامها**، ففي التعبيرات اللغوية يتم الإفصاح صراحةً عن معرفةٍ ما، وفي الأفعال المسددة نحو هدف ما (zielgerichtet) تعبر استطاعةٌ ما (ein Können)، معرفةٌ ضمنية ما عن نفسها، كذلك فإن هذا الـ know-how[2] (أن نعرف - كيف) يمكن من حيث الأساس أن يُنقَل إلى صيغة الـ know-that[3] (أن نعرف - أن)[4]. فإذا ما بحثنا عن الذوات النحوية التي يمكن أن تُضاف إلى عبارة المحمول «عقلاني»، فإن ما يعرض نفسه علينا أول الأمر مترشحان. إن الأشخاص الذين يتوفرون على معرفة ما، والتعبيرات الرمزية، والأفعال اللغوية أو غير اللغوية، التواصلية أو غير التواصلية، التي تجسد المعرفة، كل ذلك يمكن أن يكون عقلانيًا

---

(1) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية، Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 24. (المترجم)

(2) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(3) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(4) G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: 1949); وبهذا الصدد: E. V. Savigny, *Die Philosophie der Normalen Sprache* (Frankfurt am Main: 1974), pp. 97 ff., and D. Carr, «The Logic of Knowing How and Ability,» *Mind*, vol. 88 (1979), pp. 394 ff.

بهذا المقدار أو ذاك. يمكن أن نسمي «عقلانيين» رجالًا ونساءً، أطفالًا وكهولًا، وزراء وسائقي حافلات، ولكن ليس الأسماك أو شجيرات الليلك أو الجبال أو الطرقات أو المدارس. ويمكن أن نصف الاعتذارات والتأخيرات والعمليات الجراحية وتصريحات الحرب والترميمات وخطط البناء أو نتائج المحاضرات بأنها «غير عقلانية»، ولكن ليس الطقس السيئ أو الحادث أو الفوز في اليانصيب أو المرض. ولكن ماذا يعني إذًا أن أشخاصًا ما يتصرفون في وضعية معينة في شكل «عقلاني»، ماذا يعني أن تعبيراتهم يمكن أن تسوغ باعتبارها «عقلانية»؟

إن المعرفة يمكن أن تُنقَد باعتبارها غير مأمونة، وإن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والعقلانية قد تجعل المرء يفترض أن عقلانيةَ تعبيرٍ ما تتوقف على أمانة (Zuverlässigkeit) المعرفة المتجسدة فيه. لنفرض حالتين أنموذجيتين (paradigmatisch): إثباتٌ (Behauptung) ما من خلاله يعبر (أ) عن رأي معين يحركه مقصدٌ تواصلي، وتدخلٌ ما في العالم مسددٌ نحو هدف ما، من خلاله يسعى (ب) إلى غاية معينة. كلاهما يجسد معرفةً قابلة للخطأ، وكلاهما محاولتان يمكن أن تخيبًا وتفشلا. التعبيران كلاهما، الفعل التواصلي والفعل الغائي (teleologisch)، يمكن أن يتم نقدُهما. وما يمكن مستمعًا ما أن يجادل في أن يكون الإثبات الذي قدمه (أ) إثباتًا **حقيقيًّا** (wahr)، وإن ملاحظًا آخر يمكن أن يجادل في أن يحقق الفعل الذي قام به (ب) **نجاحًا** (Erfolg) ما. يتعلق النقد في الحالتين بادعاءٍ ما، تقوم الذوات الفاعلة بربطه بتعبيراتها ربطًا ضروريًّا، وذلك من جهة ما تقصدها باعتبارها إثباتات أو أفعالًا مسددة نحو هدف ما. ربَّ ضرورة هي من طبيعة مفهومية. إن (أ) لن يقدم أي إثبات إذا لم يرفع للمنطوق (Aussage) «ض» (p)[5] الذي تم إثباتُه (behauptet) نحوًا من ادعاء الحقيقة، وبالتالي يكشف عن قناعته بأن منطوقه يمكن عند الحاجة في أن يجد **التعليل** (begründen)[6] الخاص به. وإن (ب) لن يقوم بأي فعل مسدد نحو هدف، نعني أنه لن يريد به تحقيق أي غاية، إذا لم يعتبر الفعل المخطط له فعلًا واعدًا، وبالتالي يكشف عن قناعته بأن اختيار الوسائل التي ارتآها في ظروف معينة، يمكن عند الحاجة أن يجد **التعليل** الذي له.

(5) المحتوى القضوي. (المترجم)

(6) لا يتعلق الأمر بنزعة «التأسيس» التقليدية (ذات الغرض الميتافيزيقي)، بل بالتعليل في معنى «التبرير» الحجاجي. (المترجم)

مثلما أن (أ) يدعي الحقيقة لمنطوقه، كذلك يدعي (ب) الأمل في النجاح بالنسبة إلى خطة الفعل التي وضعها أو النجاعة بالنسبة إلى قواعد الفعل التي من خلالها سوف ينجز خطته. إن النجاعة التي تم إثباتها إنما تعني أن الوسائل المختارة تحت ظروف معينة ملائمة لبلوغ الهدف المرسوم. وإن نجاعةَ فعلٍ ما إنما توجد في علاقة داخلية مع حقيقة التوقعات المشروطة التي تنطوي علَيها خطة الفعل أو قاعدة الفعل. وكما أن «**الحقيقة**» تتعلق بوجود حالات الأشياء (Sachverhalten)[7] داخل العالم، كذلك «**النجاعة**» تتعلق بتدخلات في العالم، بمساعدتها يمكن أن يتم إنتاج حالات أشياء داخلة في الوجود (existierend)[8]. من خلال إثباته، يشير (أ) إلى شيء **حدث** (Statthat) في شكل واقعة في العالم الموضوعي، ومن خلال نشاطه الغائي (Zwecktätikeit)، يشير (ب) إلى شيء **يجب أن يحدث** في العالم الموضوعي. ومن جهة ما يفعلان ذلك، فكلاهما يُرفع بما يصدر عنهما من تعبيرات رمزية **ادعاءات** (Anspüche)، يمكن أن يتم نقدها والدفاع عنها، أي **تعليلها**. إن عقلانية التعبيرات التي صدرت عنهما إنما تُقاس بالعلاقات الداخلية بين محتوى الدلالة وشروط الصلاحية والعلل التي يمكن عند الحاجة أن تُقدم بالنسبة إلى حقيقة المنطوقات أو بالنسبة إلى نجاعة قواعد الفعل.

ما أجريناه من تأملات إلى حد الآن إنما يهدف إلى إرجاع عقلانيةِ تعبيرٍ ما إلى أمرين: أنها قابلة للنقد وأنها تحتمل التعليل. وإن تعبيرًا ما إنما يستوفي المسبقات (Voraussetzungen) الخاصة بالعقلانية، حينما يجسد معرفة قابلة للخطأ بمقدار ما، وبالتالي تكون له صلةٌ بالعالم الموضوعي، نعني صلة بالوقائع، ويكون منفتحًا أمام تقويم موضوعي. وإن تقويمًا ما يمكن أن يكون موضوعيًّا حين يستند إلى ادعاءِ صلاحية **عابر للذوات** (transsubjektiv)، يملك بالنسبة إلى أي ملاحظ أو أي متقبل الدلالة ذاتها التي عند الذات الفاعلة ذاتها في كل مرة. وإنما الحقيقة والفاعلية (Effizienz) هما ادعاءان من هذا النوع. بذلك يسوغ بالنسبة إلى الإثباتات وبالنسبة إلى الأفعال المسددة نحو هدف ما، أنها تكون أكثر عقلانية (rationaler) بمقدار ما يمكن لادعاء الحقيقة القضوية أو للفاعلية المرتبط بها، أن يكون معللًا على نحو أفضل. طبقًا لذلك، نستخدم لفظة «عقلاني» باعتبارها محمولًا

---

(7) علينا أن نأخذ هذا المصطلح في معنى «الأعيان» عند العرب. (المترجم)

(8) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 25). (المترجم)

استعداديًّا (Dispositionsprädiakt)[9] بالنسبة إلى أولئك الأشخاص الذين يحق لنا أن ننتظر منهم تعبيرات كهذه، وفي الأغلب في الوضعيات الصعبة.

هذا الاقتراح الذي يقضي بأن تكون عقلانيةُ تعبيرٍ ما راجعة إلى قابليتها للنقد، إنما تنطوي مع ذلك في حقيقة الأمر على وجهين من الضعف، فالتخصيص هو من جهة أولى مجرد جدًّا، وذلك أنه لا يسمح لنا بالإفصاح عن تمايزات مهمة (1). ومن جهة أخرى، هو ضيق جدًّا، من أجل أننا لا نستخدم لفظة «عقلاني» في ارتباط مع التعبيرات التي يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، ذات فاعلية أو غير فعالة فحسب. إن العقلانية الثاوية في صلب الممارسة التواصلية إنما تمتد على مدى طيف أوسع نطاقًا، فهي تُحيل على أشكال عديدة من الحجاج كما على المقدار ذاته من الإمكانات لمتابعة فعل تواصلي بوسائل التفكر (2). ولما كانت فكرةُ الإيفاء بادعاءات الصلاحية بواسطة النقاش تحتل مكانة مركزية في رحاب نظرية الفعل التواصلي، فإنني سوف أقحم استطرادًا عن نظرية الحجاج أكثر طولًا (3).

## (1) قابلية النقد في الأفعال والإثباتات

سوف أبقى أول الأمر عند التصور العرفاني بالمعنى الدقيق لمفهوم العقلانية، والذي هو معرف حصريًّا بالرجوع إلى الاستخدام الوصفي للمعرفة. وهذا المفهوم يمكن أن يُبسَط في اتجاهين مختلفين.

إذا ما انطلقنا من الاستخدام غير التواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال مسددة نحو هدف ما، فإننا سوف نتخذ قرارًا مسبقًا لمصلحة ذلك المفهوم **العرفاني - الأداتي** للعقلانية الذي ترك بصمة قوية على فهم الحداثة لنفسها، وذلك عبر النزعة التجريبية. إنه يحمل معه إيحاءات إثبات ناجح للنفس قد صار ممكنًا بواسطة تصرف خبير في بيئة حادثة (Kontingent) وتأقلم ذكي مع شروطها. أما إذا انطلقنا في المقابل من الاستخدام التواصلي لمعرفة قضوية في نطاق أفعال كلامية (Sprechhandlungen)، فإننا سوف نتخذ قرارًا مسبقًا لمصلحة مفهوم أوسع للعقلانية،

---

(9) مصطلح منطقي يعود إلى الفيلسوف التحليلي المعاصر نلسون غودمان. يُنظر: Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast* ([n.p.]: Harvard University Press, 1983; [1954]), pp. 40-49. (المترجم)

يرتبط بتمثلات للوغوس (Logosvorstellungen)[10] أقدم عهدًا[11]. ومفهوم **العقلانية التواصلية** هذا يحمل معه إيحاءات تُحيل في آخر الأمر على التجربة المركزية لقوة الكلام الحجاجي، تلك التي توحد من دون إكراه، وتصنع الإجماع، والتي في نطاقها يتجاوز المشاركون تصوراتهم الذاتية أول الأمر، ويتأكدون بفضل الشراكة (Gemeinsamkeit) في قناعات محفزة تحفيزًا عقليًّا (vernünftig) وفي وقت واحد من وحدة العالم الموضوعي ومن بيذاتية (Intersubjektivität) السياق الذي يعيشون فيه[12].

لنفرض أن الرأي «ض» يمثل حالة متطابقة للمعرفة التي يتوفر عليها كل من (أ) و(ب). والآن يشارك (أ) (بوصفه واحدًا من متكلمين عديدين) في تواصل ما ويقدم الإثبات «ض»، بينما يعمد (ب) مأخوذًا هنا بوصفه فاعلًا (معزولًا) إلى اختيار الوسائل التي يعتبرها، بالاعتماد على الرأي «ض»، ملائمةً في وضعية معطاة للبلوغ إلى مفعول منشود. إن (أ) و(ب) يستخدمان المعرفة **نفسها** بطريقة **مختلفة**. العلاقة بالوقائع والقدرة على تعليل التعبير يجعلان التفاهم في حالة أولى ممكنًا بين مشارِكين في التواصل في شأن شيء حدث في العالم. أما بالنسبة إلى عقلانية التعبير، فإن ما هو مقوم هو أن المتكلم قد رفع للمنطوق «ض» ادعاءَ صلاحيةٍ قابلًا للنقد، يمكن السامع أن يقبل به أو يرده عليه. أما في الحالة الأخرى، فإن ما تُتيحه العلاقة بالوقائع والقدرة على تعليل قاعدة الفعل، هو إمكان تدخل ناجح في العالم. وأما بالنسبة إلى عقلانية الفعل، فإن ما هو مقوم هو أن صاحب الفعل (der Aktor) يؤسس فعله على خطة تقتضي حقيقة المنطوق «ض» التي بحسبها يمكن الغاية الموضوعة أن تتحقق تحت ظروف معينة. لا يحق لنا أن نسمي إثباتًا ما عقلانيًّا إلا

---

(10) الترجمة الفرنسية تضع «العقل» بدل «اللوغوس» (Habermas, *Théorie*, p. 26). (المترجم)

(11) عن تاريخ المفهوم، يقارن: K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bonn: 1963).

(12) في صلة مع فتغنشتاين، ينظر: D. Pole: *Conditions of Rational Inquiry* (London: 1961); «The Concept of Reason,» in: R. F. Dearden, D. H. Hirst and R. S. Peters (eds.), *Reason* (London: 1972), vol. 2, pp. 1 ff.

أما الجوانب التي من خلالها أوضح بول مفهوم العقلانية فهي قبل كل شيء:
objectivity, publicity and interpersonality, truth, the unity of reason, the ideal of rational agreement.

أما عن مفهوم فتغنشتاين عن العقلانية فقارن قبل كل شيء: St. Cavell, *Must We Mean What We Say?* (Cambridge: 1976); St. Cavell, *The Clain of Reason* (Oxford: 1979).

متى ما استوفى المتكلم الشروط التي هي ضرورية من أجل بلوغ الهدف المتضمن في القول (illokutionär)، ألا وهو التفاهم في الأقل مع مشارك آخر في التواصل في شأن شيء ما في العالم، كذلك لا يحق لنا أن نسمي فعلًا ما مسددًا نحو هدف ما عقلانيًّا، إلا متى ما استوفى صاحب الفعل الشروط التي هي ضرورية من أجل تحقيق نية التدخل في العالم في شكل ناجح. المحاولتان كلتاهما يمكن أن تفشلا، إذ يمكن ألّا يحصل الإجماع المقصود، ويمكن ألّا يحدث المفعول المرغوب فيه. ومع ذلك، فإن في هذا النوع من الإخفاقات تبرهن عقلانيةُ تعبير ما عن نفسها، فالإخفاقات يمكن تفسيرها[13].

على الخطين كليهما يمكن تحليل العقلانية أن يصل إلى مفهومات المعرفة القضوية والعالم الموضوعي. ولكن ما يفرق بين الحالتين المشار إليهما هو **نمط استخدام** المعرفة القضوية، ففي جانب من الاستخدام، يظهر **التصرف الأداتي** باعتباره هو القصد الثاوي في صلب العقلانية، أما في الجانب الآخر فإن ما يبدو بهذا المظهر هو **التفاهم التواصلي**. وإن التحليل إنما يقودنا بحسب الجانب الذي يركز عليه في اتجاهات مختلفة.

أريد أن أشرح الموقفين كليهما في شكل مختصر، فإن الموقف الأول، والذي أسميه بغرض التبسيط الموقف «الواقعي» (realistisch)، إنما ينطلق من الافتراض الأنطولوجي للعالم بوصفه جملة (Inbegriff) الحال على ما هي عليه (was der Fall ist)، وذلك من أجل أن يوضح على هذا الأساس شروطَ السلوك العقلاني (أ). أما الموقف الآخر، والذي يمكننا أن نسميه الموقف «الفينومينولوجي»، فهو يمنح

(13) لا شك في أن العلل، اعتمادًا على ما إذا كان يجب بمساعدتها أن يتم تفسيرُ خلافٍ بين الشركاء في المحادثة أو تفسيرُ إخفاقِ تدخلٍ ما، إنما تضطلع **بأدوار تداولية** متباينة. إن المتكلم الذي يضع إثباتًا ما، ينبغي عليه أن يتوفر على «مخزون احتياطي» من العلل الجيدة حتى يستطيع عند الاقتضاء إقناع شركائه في المحادثة بحقيقة المنطوق الذي أدلى به، وأن يتوصل إلى اتفاق محفز عقلانيًّا. وبعين الضد من ذلك، فإنه ليس من الضروري بالنسبة إلى نجاح الفعل الأداتي أن يكون بمقدور الفاعل أن يعلل أيضًا قاعدة الفعل المتبعة. وفي حالة الأفعال الغائية تفيد العلل فقط في تفسير واقعةٍ أن استخدام قاعدةٍ ما تحت ظروف معينة كان، أو كان يمكن أن يكون، ناجحًا أو غير ناجح. وبكلمات أخرى: توجد بالفعل رابطة داخلية بين صلاحية (نجاعة) قاعدة فعلٍ تقنية أو استراتيجيا والتفسيرات التي يمكن أن تُقدم لفائدة صلاحيتها، لكن معرفة هذه الرابطة هي ليست شرطًا ذاتيًّا - ضروريًّا من أجل استخدام ناجح لهذه القاعدة.

هذا الإشكال منعطفًا ترنسندنتاليًّا ويتفكر في كون أولئك الذين يسلكون في شكل عقلاني، إنما ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفترضوا عالمًا موضوعيًّا (ب).

(أ) يمكن الموقف الواقعي أن ينحصر في تحليل الشروط التي ينبغي على الذات الفاعلة أن تستوفيها، وذلك حتى تستطيع أن تضع الهدف وأن تحققه. وتبعًا لهذا الأنموذج، فإن الأفعال العقلانية إنما لها أساسًا طابع التدخلات (Eingriffe) المسددة نحو هدف ما والمراقبة بواسطة النجاح، في عالم من حالات الأشياء الموجودة. وإن ماكس بلاك (Max Black) إنما يذكر سلسلة من الشروط التي ينبغي على فعلٍ ما أن يستوفيها، حتى يحق له أن يسوغ باعتباره عقلانيًّا (reasonable) بهذا المقدار أو ذاك وأن يكون في متناول تقويم نقدي (dianoetic appraisal):

«1. وحدها الأفعال[14] التي هي تحت مراقبة فعلية أو محتملة من فاعل ما هي ملائمة لتقويم نقدي...

2. وحدها الأفعال الموجهة نحو غاية مقصودة يمكن أن تكون عقلانية أو غير عقلانية...

3. التقويم النقدي متعلق بالفاعل وباختياره للغاية المقصودة...

4. لا تكون أحكام العقلانية (reasonableness) مناسبة إلا حيث توجد معرفة جزئية بتوفر الوسائل ونجاعتها...

5. يمكن التقويم النقدي أن يكون مدعمًا بالعلل»[15].

حين نطور مفهومَ العقلانية متخذين خيطًا هاديًا الأفعالَ المسددة نحو هدف ما، وذلك يعني الأفعال التي تحل مشكلًا[16]، فإن استعمالًا لغويًّا (sprachgebrauch) فرعيًّا للفظة «عقلاني» قد أصبح في واقع الأمر قابلًا للفهم. نحن نتحدث أحيانًا عن «عقلانية» سلوكٍ تحفزه إثارةٌ ما، وعن «عقلانية» تغيرٍ ما في حالة المنظومة. وردات فعل كهذه يمكن أن **تؤول** بوصفها حلولًا لمشاكلَ ما، وذلك من دون أن

---

(14) هذه الفقرة كلها قد وردت بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(15) Max Blanck, «Reasonableness,» in: Dearden, Hirst and Peters (eds.), vol. 2.

(16) بشكل مختصر: W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie* (Bln.; Hdlbg.; New York: 1969), vol. 1, pp. 335 ff.

يعزو[17] ملاحظُ التطابق **الغائي** إلى رد الفعل الملاحَظ الذي ولده، نشاطًا **غائيًا** ما، ومن دون أن يعزو (zurechnet) هذا النشاط إلى ذات قادرة على القرار ومستخدمة للمعرفة القضوية بوصفها فعلًا.

إن ردات الفعل السلوكية لجهاز عضوي تمت إثارته بمحفزات باطنية أو خارجية، والتغيرات التي يُحدثها المحيط في حالة منظومة ذاتية التعديل، إنما تقبل كلها أن تُفهَم باعتبارها **أشباه أفعال** (Quasihandlungen)، وتحديدًا كأنما فيها تعبر القدرة على الفعل (Handlungsfähigkeit) لدى ذات ما، عن نفسها[18]. بيد أننا عن العقلانية لا نتكلم هنا إلا في معنى مجازي. وذلك أن القدرة على التعليل (Begründungsfähigkeit)[19] التي تتطلبها التعبيرات العقلانية إنما تعني أن الذات التي إليها تُعزى تلك القدرة، يجب أن تكون هي **ذاتها** قادرة، في ظروف مخصوصة، على أن تذكر عللًا وأسبابًا (Gründe).

(ب) لا يتخذ الفينومينولوجي في أي حال خيطًا هاديًا له أفعالًا مسددة نحو هدف أو حالة للمشاكل. وذلك يعني أنه لا ينطلق فقط من الافتراض الأنطولوجي المسبق لعالم موضوعي، بل يجعل من هذا العالم مشكلًا، وذلك بأن يسأل عن الشروط التي تحتها تتشكل وحدةُ عالمٍ موضوعي ما بالنسبة إلى المنتمين إلى جماعة تواصلية. وإن العالم لا يكتسبُ الموضوعية إلا من جهة ما **يسوغ** (gilt) بوصفه هو العالم الواحد والعالم نفسه **بالنسبة** إلى جماعة من الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل. إن التصور (Konzept) المجرد للعالم إنما هو شرط ضروري من أجل أن تتفاهم الذوات الفاعلة تواصليًا بعضها مع بعض، في شأن ما يحدث في العالم أو يجب أن يُفعل فيه. **ممارسة تواصلية** كهذه تستوثق في الوقت ذاته من سياق العيش المشترك (Lebenszusammenhang) الذي يخصها، ومن **عالم الحياة** المتقاسَم بينها في شكل تذاوتي. إن هذا العالم محدود بجملة التأويلات التي

---

(17) تبدو الترجمة الإنكليزية أقرب إلى المقصود، فالقصد ليس أن «يفترض» (Habermas, *Théorie*, p. 28) بل أن «يعزو» Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 12) نشاطًا غائيًا ما إلى التطابق الغائي لردة الفعل. (المترجم)

(18) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968).

(19) «القدرة على التعليل»، وليس «إمكان التأسيس» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 29). (المترجم)

يفترضها المنتمون إليه باعتبارها خلفية معرفية (Hintergrundwissen). ومن أجل إيضاح مفهوم العقلانية، ينبغي بذلك على الفينومينولوجي أن يبحث عن الشروط اللازمة لوفاق (Konsensus) يتحقق على نحو تواصلي، ينبغي عليه أن يحلل ما سماه مالفين بولنير (Melvin Pollner)، بالرجوع إلى ألفرد شوتز (A. Schütz)، «mundane reasoning»[20]، أي التعقل العادي للعالم: «إن جماعةً[21] ما توجه نفسها نحو العالم بوصفه عالمًا ثابتًا في جوهره، بوصفه عالمًا معروفًا وقابلًا للمعرفة في شكل مشترك مع الآخرين، إنما يمنح تلك الجماعة أسبابًا مبررة لأن تطرح أسئلة من نوع خاص يمثلها السؤال النمطي الآتي: 'كيف يحدث أنه رأى الأمر وأنت لم تره؟'»[22].

طبقًا لهذا الأنموذج، فإن التعبيرات العقلانية إنما لها طابع الأفعال ذات المعنى التي تُفهَم في سياقها، والتي من خلالها يتصل صاحب الفعل بشيء ما داخل العالم الموضوعي. وإن شروط صلاحية التعبيرات الرمزية إنما تُحيل على خلفية معرفية متقاسمة في شكل تذاوتي من الجماعة التواصلية. وبالنسبة إلى خلفية عالم الحياة هذه، يمثل كل خلاف (Dissens) تحديًا من نوع خاص: «إن افتراض[23] عالم متقاسَم على نحو مشترك (عالم الحياة)[24] هو أمر لا يعمل بالنسبة إلى المتعقلين العاديين للعالم (mundane reasoners) بوصفه قولًا وصفيًا. إنه ليس قابلًا للدحض (falsifiable)، بل على الأرجح، يعمل بوصفه تخصيصًا لا سبيل إلى تقويمه للعلاقات التي توجد من حيث المبدأ في نطاق جماعة من تجارب المدركين لما يُظن أنه هو العالم نفسه (العالم الموضوعي)[25]... وبألفاظ عامة جدًّا، إن إجماع (unanimity) التجربة المستبَق (أو في الأقل إجماع البيانات عن تلكم التجارب) إنما يفترض جماعةً من الآخرين الذين يُعتبرون ملاحظين للعالم نفسه، والذين هم نفسانيًّا

---

(20) استعمال العقل داخل العالم العادي، أو الطبيعي، الذي نعيش فيه؛ العقل اليومي، أي الخبير بحياة المجتمع الذي ننتمي إليه. علينا أن نفهم هذا المصطلح في إطار استصلاح مفهوم هوسرل عن الموقف الطبيعي أو العادي من العالم. (المترجم)

(21) من «أن جماعةً...». إلى «لم تره؟». هذه الجملة وردت بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(22) M. Pollner, «Mundane Reasoning,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 4 (1974), p. 40.

(23) هذا الشاهد المطول بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(24) بالألماني داخل الشاهد الذي أورده هبرماس بالإنكليزية. (المترجم)

(25) بالألماني داخل الشاهد الذي أورده هبرماس بالإنكليزية. (المترجم)

(psychically)[26] مهيأون على نحو يكونون فيه قادرين على تجربة صادقة (veridical)، والذين هم محفزون بحيث يتكلمون 'بشكل حقيقي' (truthfully) عن تجربتهم، والذين يتكلمون طبقًا لرسوم في التعبير (schemes of expression) متقاسمة ويمكن التعرف إليها. فإذا ما حدث انفصالٌ (disjuncture) ما، فإن المتعقلين العاديين للعالم هم مُعَدون لأن يضعوا هذه الملامح وغيرها موضع سؤال. وبالنسبة إلى متعقل عادي للعالم أيُّ انفصال هو سبب قاهر للاعتقاد بأن هذا أو ذاك من الشروط التي كنا نتصور أننا سنحصل عليها في استباق الإجماع هو مفقود. مثلًا يمكن حلًا عاديًا داخل العالم أن يتولد من مراجعة ما إذا كان الآخر يمتلك القدرة على التجربة الصادقة أم لا. هكذا، فإن «الهلوسة» و«جنون العظمة» و«المحاباة» و«العمى» و«الصمم» و«الوعي الزائف» ...إلخ، وذلك بمقدار ما هي مفهومة بوصفها تدل على منهج مغلوط أو غير ملائم في ملاحظة العالم، إنما تصلح لأن تكون تفسيرات مناسبة لحالات الانفصال. والميزة المهمة لهذه الحلول - الميزة التي تجعلها قابلة للفهم عند متعقلين عاديين آخرين للعالم بوصفها حلولًا صحيحة ممكنة - هي أنها تضع موضع سؤال ليس **بيذاتية العالم**، بل ملاءمة المناهج التي عبرها يُجرب العالم ويُخبَر عنه»[27].

مع هذا المفهوم الجامع للعقلانية، المطور من منطلق فينومينولوجي، يمكن أن يتجاوب المفهوم العرفاني (kognitiv) - الأداتي للعقلانية المطور من منطلق واقعي، فإنه توجد علاقات باطنية بين القدرة على الإدراك (Wahrnehmung) غير المركزي للأشياء والأحداث وعلى التحكم فيها من جهة، وبين القدرة على التفاهم البيذاتي على الأشياء والأحداث من جهة أخرى. لهذا السبب اختار بياجيه الأنموذج المركب عن «التعاون الاجتماعي» الذي بموجبه تعمد ذوات عدة إلى تنسيق تدخلاتها في العالم الموضوعي عبر الفعل التواصلي[28]. إنه عندما يحاول

---

(26) نفسانيًا وليس «فيزيائيًا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 30). (المترجم)

(27) Pollner, pp. 47 f.

(28) J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens III* (Stuttgart: 1973), p. 190:

في التعاون الاجتماعي يقترن نوعان من التأثير المتبادل: «التأثير المتبادل بين الذات والموضوع» بتوسط الفعل الغائي، و«التأثير المتبادل بين الذات والذوات الأخرى» بتوسط الفعل التواصلي. يقارن أسفله، ص 104 ff.

المرء فحسب، كما هو معتاد في تقاليد البحث التجريبية، أن «يفصل» العقلانية العرفانية - الأداتية التي ترشح من الاستخدام المونولوجي للمعرفة الوصفية، عن العقلانية التواصلية، إنما تبرز الفوارق للعيان، على سبيل المثال كما هي الحال في مفهومات الأهلية (zurechnungsfähigkeit)[29] والاستقلالية. وحدهم الأشخاص الذين يتمتعون بالأهلية (zurechnungsfähige Personen) يمكنهم أن يسلكوا سلوكًا عقلانيًّا، فإذا كانت عقلانيتُهم تُقاس بمدى نجاح التدخلات المسددة نحو هدف ما، فإنه يكفي أن نطالبهم بأن يكون باستطاعتهم أن يختاروا بين البدائل المتاحة وأن يراقبوا (بعض) شروط محيطهم. بيد أنه إذا كانت عقلانيتُهم تُقاس بمدى التوفيق في مسارات التفاهم، فإنه لا يكفي أن نلجأ إلى كفايات كهذه (Fähigkeiten)، ففي سياقات الفعل التواصلي لا يحق له أن يسوغ باعتباره يتمتع بالأهلية (zurechnungsfähig) إلا من كان يستطيع، من جهة ما هو منتمٍ إلى جماعة تواصلية ما، أن يوجه فعله نحو ادعاءات صلاحية معترف بها على نحو تذاوتي. وإن التصورات المختلفة للأهلية إنما يمكن أن تلحق بها مفهومات مختلفة من الاستقلالية. وإن درجة أكبر من العقلانية الأداتية[30] على المستوى العرفاني تخلق تبعية أكبر للتحديدات التي يفرضها المحيط العرضي على إثبات النفس لدى الذوات الفاعلة على نحو مسدد نحو هدف ما. وإن درجة أعلى من العقلانية التواصلية إنما من شأنها أن توسع داخل جماعة تواصلية ما، مجال الحركة بالنسبة إلى تنسيق غير إكراهي بين الأفعال وتسوية توافقية (konsensuelle) للنزاعات (وذلك بمقدار ما ترجع هذه الأخيرة إلى تنافرات عرفانية بالمعني الدقيق للكلمة).

إن التقييد الذي وضعناه بين قوسين هو لازمٌ ما دمنا نبسط مفهوم العقلانية التواصلية تحت هدي التعابير التوصيفية (konstativ). وحتى بولنير يحصر «التعقل العادي للعالم» في الحالات التي ينشأ فيها خلافٌ على شيء ما في العالم

(29) بالمعنى الحرفي «قابلية الإسناد»، أي قدرة المرء على أن تُسنَد إليه أو تُعزى له أفعاله، والقدرة على تحمل المرء المسؤولية عن أفعاله، ومنه التمييز، الرشد، السلامة العقلية، تمتع المرء بكامل مداركه. وهو مصطلح قريب أو هو صيغة معلمنة من معنى «التكليف» في الفقه الإسلامي. (المترجم)

(30) تضيف الترجمة الفرنسية هنا عبارة «المجسدة في الفعل»، وهو كلام غير موجود في النص الألماني (Habermas, *Théorie*, p. 31). (المترجم)

الموضوعي[31]. ولكن من الواضح الجلي أن عقلانية الأشخاص لا تكشف عن نفسها فقط في القدرة على إحداث وفاق ما على الوقائع أو على الفعل في شكل ناجع.

## (2) طيفُ التلفظات القابلة للنقد

الإثباتات المعللة والأفعال الناجعة هي بلا ريب علامة على العقلانية، فالذوات التي تكون قادرة على الكلام وعلى الفعل والتي لا تنخدع في شأن الوقائع والعلاقات بين الغاية والوسيلة، إنما نسميها ذوات عقلانية. بيد أنه من البدهي أنه توجد أنماط **أخرى** من التعابير التي يمكن أن توجد لها عللٌ جيدة، وإن كانت غير مرتبطة بادعاءات الحقيقة أو ادعاءات النجاح. وفي سياقات التواصل، نسمي عقلانيًّا ليس ذاك الذي يضع إثباتًا ما والذي يستطيع أن يعلله أمام ناقد ما، وذلك بأن يشير إلى البداهات التي تقابله فحسب، بل أيضًا ذاك الذي يتبع معيارًا قائمًا، والذي يستطيع أن يبرر فعله أمام ناقد ما، وذلك بأن يفسر وضعية معطاة في ضوء انتظارات السلوك المشروعة. ونسمي عقلانيًّا حتى ذاك الذي يعبر بإخلاص عن أمنية ما وشعور ما أو مزاج ما، أو يفضي بسر ما أو يعترف (eingesteht) بصنيع ما ...إلخ، والذي يستطيع من ثَمَّ أن يخلق لدى ناقد ما يقينًا ما في شأن تجربة في الحياة (das Erlebnis) وكشف النقاب عنها بهذا الشكل وذلك، بأن يستمد منها نتائج عملية وأن يسلك لاحقًا على نحو مستقيم.

كذلك، فإن **الأفعال المعدلة معياريًّا والأشكال الإفصاحية لتقديم النفس** (expressive Selbstdarstellungen)، وذلك على نحو شبيه بأفعال الكلام التوصيفية (Konstativ)، إنما لها الطابع الخاص بالتعابير ذات المعنى، المفهومة في سياقها، التي تكون مقرونة بادعاء صلاحية قابل للنقد. وعوض أن يكون لها صلة بالوقائع، فإن لها صلة بالمعايير وتجارب الحياة (Erlebnisse). إن الفاعل إنما يُبدي الادعاء بأن سلوكه، بالنظر إلى سياق معياري معترف به باعتباره مشروعًا، هو سلوك صحيح (richtig)، أو أن التعبير الإفصاحي (die expressive Äußerung) عن تجربة-في-الحياة متاحة له على نحو خاص، هو تعبير صادق (wahrhaftig). كذلك، فإن

---

(31) اختار بولنير أمثلة إمبيريقية من مجال القضاء التجار: Pollner, pp. 49 ff.

هذه التعابير، مثل أفعال الكلام التوصيفية، يمكن أن تُصاب بالإخفاق، وكذلك بالنسبة إلى عقلانيتها، فإن إمكان الاعتراف البيذاتي بادعاء صلاحية قابل للنقد هو أمرٌ مقوم لها. ومع ذلك فإن المعرفة المتجسدة في أفعال معدلة أو في تعابير إفصاحية (expressive Äußerungen)، لا تُحيل على وجود حالات الأشياء، بل على الصلاحية الواجبة (Sollgeltung) للمعايير وعلى تجلي التجارب الذاتية في الحياة (subjektive Erlebnisse). إذ بواسطتها لا يستطيع المتكلم أن يتصل بشيء ما في العالم الموضوعي، بل بشيء ما في العالم الاجتماعي المشترك أو في العالم الذاتي فحسب... الخاص بكل واحد من الناس. وفي هذا الموضع أكتفي بالإشارة المؤقتة إلى أنه توجد أفعال تواصلية، تتميز بصلات **أخرى** بالعالم وهي مقرونة بادعاءات صلاحية **أخرى** غير تلك التي تقترن بالتعابير التوصيفية.

إن التعابير التي ترتبط بادعاءات العقلانية المعيارية والصدقية (subjektive Wahrhaftigkeit) الذاتية، على نحو مشابه للطريقة التي ترتبط بها أفعال أخرى مع ادعاء الحقيقة القضوية والفاعلية، إنما تستوفي المسبقة المركزية للعقلانية: أنها يمكن أن تُعلل وأن تُنقد. وذلك يسوغ حتى بالنسبة إلى نمط من التعابير ليس مزودًا بادعاء صلاحية واضح المعالم، يعني بالنسبة إلى **التعابير التقويمية**، فلا هي إفصاحية (expressiv) فحسب، ترفع إلى حيز العبارة مجردَ عاطفة أو حاجة خاصة، ولا هي تُبدي الادعاء بأن تكون إلزامًا معياريًا، أي بأن تكون مطابقة لانتظارات السلوك التي يمكن تعميمها. ومع ذلك، فإنه يمكن أن توجد عللٌ جيدة لمصلحة تعابير تقويمية كهذه: فإن الفاعل يستطيع أمام ناقد ما وبمساعدة أحكام القيمة، أن يفسر رغبتَه في أخذ عطلة وتفضيلَه مشهدًا خريفيًا ونفورَه من العسكر وغيرتَه من زملائه، فإن مقاييس القيمة لا هي تمتلك كونيةَ المعايير المعترف بها على نحو تذاوتي ولا هي مجرد مقاييس خاصة، ومع ذلك نفرق في الأقل بين استعمال عقلاني واستعمال غير عقلاني لتلك المقاييس التي بها يؤوّل المنتمون إلى جماعة ثقافية ولغوية ما حاجياتهم. وهو ما وضحه ر. نورمان (R. Norman) بالاعتماد على المثال الآتي: «أن نرغب هكذا بصحن من الوحل هو أمر غير عقلاني، لأننا نحتاج إلى سبب آخر كي نرغب بذلك. أما أن نرغب بصحن من الوحل لأن لدينا رغبة التمتع برائحة النهر الزكية، فهو أمر عقلاني. ليس من حاجة إلى سبب آخر كي نرغب في التمتع برائحة النهر الزكية، فأن نخصص ما هو مرغوب باعتباره 'التمتع

برائحة النهر الزكية' هو بحد ذاته طريقة لمنح سبب مقبول للرغبة في ذلك، وبالتالي هذه الرغبة هي عقلانية»[32].

يسلك الفاعلون في شكل عقلاني طالما هم يستخدمون صفات من قبيل مُتَبل، جذاب، غريب، رهيب، مثير للاشمئزاز (Ekelhaft) ...إلخ، وذلك على نحو بحيث إن منتمين آخرين إلى عالم الحياة الخاص بهم يمكنهم أن يتعرفوا تحت هذه الأوصاف إلى ردود أفعالهم الخاصة في مواقف مشابهة. أما حين يستخدمون مقاييس القيمة بمقدار من المعاندة، بحيث إنه لم يعد يمكنهم أن يضعوا في الحسبان فهمًا مستقرًّا ثقافيًّا، فهم يسلكون في شكل مزاجي خاص. ومن بين تقويمات خاصة كهذه يمكن بعضًا منها أن تمتلك طابعًا مجددًا. وبالطبع، فإن هذه سوف تتميز بعبارة أصيلة، من ذلك مثلًا الشكل الحسي، أي الإستطيقي لعمل فني. وعلى الضد من ذلك، فإن التعابير المزاجية إنما تتبع نماذج متصلبة، فإن محتواها الدلالي لن يكون متاحًا عبر قوة الكلام الشعري أو التصوير الخلاق، بل له طابع خصوصي. وإن طيف تعابير كهذا إنما يمتد مداه من النزوة غير المضرة، مثل الميل إلى رائحة التفاحة المتعفنة، إلى حد الأعراض الغريبة كلينيكيًّا، مثل ردات فعل الخوف من الأماكن العامة، فمن يفسر ردة فعله الشبقية على تفاحة متعفنة بالإشارة إلى رائحتها «المغرية»، «البعيدة الغور»، «المثيرة للدوار»، ومن يفسر ردة فعل الفزع من الأماكن العامة بفراغها «الذي يشل البدن»، «الثقيل كالرصاص»، «الذي يمتص المرء»، لن يصادف الفهم إلا نادرًا في السياقات **اليومية** لأغلب الثقافات، فبالنسبة إلى ردات الفعل هذه، الناجمة عن شعور زائغ، تكون القوة **التبريرية** (rechtfertigende) للقيم الثقافية المستنفرة غير كافية. وهذه الحالات القصوى تؤكد فقط أن التحزب وحساسيات الرغبات والمشاعر التي يمكن أن يُعبر عنها في شكل أحكام قيمة، إنما توجد في علاقة باطنية مع العلل (Gründen) والحجج (Argumenten). وإن من يسلك في مواقفه وتقويماته على نحو خصوصي، بحيث إنها لا يمكن أن تُفسر وتُجعَل مستساغة عبر استدعاء مقاييس القيمة، هو امرؤ لا يسلك في شكل عقلاني.

---

(32) R. Norman, *Reasons for Actions* (New York: 1971), pp. 63 f.;

ناقش نورمان، ص 65 وما بعدها، منزلة العبارات التقويمية، المسماة من مؤلفين - مثل هار (Hare) ونويل سميث (Nowell-Smith) - «كلمات يانوس»، بسبب دلالتها التي هي في شطر منها معيارية وفي شطر وصفية.

باختصار يمكن القول إن الأفعال المعدلة معياريًا والأشكال الإفصاحية لتقديم النفس والتعابير التقويمية إنما شأنها أن تتمم الأفعال الكلامية التوصيفية بإضافة ممارسة تواصلية هي على خلفية عالم الحياة تستهدف تحقيق الوفاق والحفاظ عليه وتجديده، وهو وفاق يرتكز في الواقع على الاعتراف البيذاتي بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وإن العقلانية الثاوية في هذه الممارسة إنما تنكشف في أن اتفاقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي إنما ينبغي في **آخر المطاف** أن يستند إلى علل وأسباب. وإن عقلانية الذين يشاركون في هذه الممارسة التواصلية إنما تقاس بما إذا كانوا يستطيعون أن يعللوا تعابيرهم تحت **ظروف مخصوصة**. بذلك، فإن العقلانية الكامنة في الممارسة التواصلية اليومية إنما تُحيل أيضًا على الممارسة الحجاجية بوصفها هيئة استئناف من شأنها أن تمكن من مواصلة الممارسة التواصلية بطرائق أخرى، وذلك حين يحدث انشقاق (ein Dissens) ولا يمكن رأب الصدع بواسطة الإجراءات الروتينية اليومية، ومع ذلك يجب ألا يُحسم بالاستخدام الاستراتيجي للقوة.

نحن نسمي **حجاجًا** (Argumentation) ذلك النمط من الكلام الذي في نطاقه يتخذ المشاركون من ادعاءات الصلاحية الخلافية موضوعًا للدرس، ويحاولون أن يوفوا بها أو أن ينقدوها بواسطة الحجج. وإن **حجة** ما إنما تنطوي على عِللٍ من شأنها أن تكون مترابطة بطريقة نسقية مع **ادعاء الصلاحية** الخاص بتعبيرٍ إشكالي ما. وإن «قوة» (Stärke) حجة ما إنما تُقاس، في سياق معين، بمدى وجاهة العلل المقدمة، وهذه الوجاهة تتجلى، من بين أشياء أخرى، في هذا الأمر: ما إذا كانت حجةٌ ما تستطيع أن تقنع المشاركين في خطاب ما (ein Diskurs)، نعني تستطيع أن تكون حافزًا على قبول ادعاء الصلاحية المقصود. وعلى هذه الخلفية نستطيع أيضًا أن نحكم على عقلانيةِ ذاتٍ قادرة على الكلام وعلى الفعل من الطريقة التي بها في حالة معطاة هي تسلك بوصفها مشاركة في حجاج ما: «إن أيًّا كان[33] يشارك في حجاج ما إنما يكشف عن عقلانيته أو عن افتقاده إياها بحسب الطريقة التي بها يتعامل أو يجيب على ما يُقدم من حجج مع ادعاءات ما أو ضدها. فإذا كان 'منفتحًا على الحجج' فهو إما سوف يعترف بقوة هذه العلل والأسباب وإما

---

(33) الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

سوف يحاول أن يرد عليها، ومهما كان الأمر فسوف يعالجها بطريقة 'عقلانية' وأما إذا كان، في مقابل ذلك، 'أصم تجاه الحجج'، فهو في مقدوره إما أن يتجاهل العلل المضادة وإما أن يرد عليها بواسطة توكيدات دغمائية، ومهما كان الأمر فهو يفشل في معالجة القضايا 'بطريقة عقلانية'»[34]. إن قابلية التعابير العقلانية للتعليل إنما تتناسب، من جهة الأشخاص الذين يسلكون على نحو عقلاني، مع استعدادهم للتعرض للنقد، وعند الضرورة للمشاركة صراحةً في الحجاجات[35].

إن التعابير العقلانية هي أيضًا بسبب قابليتها للنقد **قابلة للتحسن** (Verbesserungsfähig): نستطيع أن نصلح المحاولات الفاشلة متى ما نجحنا في التعرف إلى الأخطاء التي وقعت. وإن مفهوم **التعليل** هو ومفهوم **التعلم** متشابكان، فبالنسبة إلى مسارات التعلم أيضًا، يؤدي الحجاج دورًا في غاية من الأهمية. بذلك نسمي شخصًا ما يعبر في الميدان العرفاني - الأداتي عن آراء معللة، شخصًا عقلانيًا، بيد أن هذه العقلانية إنما تبقى عرضية إذا لم تُقرَن بالقدرة على التعلم من اقتراف الأخطاء ومن دحض الفرضيات وفشل التدخلات.

وإن الوسط الذي في إطاره يمكن **الاشتغال** على هذه التجارب (Erfahrungen) السالبة على نحو منتج هو **الخطاب النظري**، وبالتالي هو شكل الحجاج، حيث يتم تحويل ادعاءات الحقيقة المتنازعة إلى موضوع للدرس. وفي الميدان الخلقي - العملي، يسلك المرء على نحو مشابه. نسمي شخصًا ما عقلانيًا، إذا كان يستطيع أن يبرر أفعاله بالرجوع إلى سياقات معيارية قائمة. بيد أن ذلك إنما يسوغ بالأحرى بالنسبة إلى ذاك الذي في حالة نزاع معياري حول الفعل هو يفعل في شكل متبصر (einsichtig)، وبالتالي لا هو يستسلم لهواه ولا هو يتبع مصلحته المباشرة، بل هو يُجهد نفسه لأنْ يحكم على النزاع من دون تحيز من وجهة نظر خلقية وأن يجد له حلًا وفاقيًا. وإن الوسط، حيث يمكن الفحص عما إذا كان معيارٌ ما للفعل، سواء

---

(34) St. Toulmin, R. Rieke and A. Janik, *An Introduction to Reasoning* (New York: 1979), p. 13.

(35) «إن قابلية التعابير العقلانية للتعليل إنما تتناسب مع الأشخاص الذين يسلكون على نحو عقلاني، مع استعدادهم للتعرض للنقد، وعند الضرورة للمشاركة صراحةً في الحجاجات» - هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 35). (المترجم)

أكان معترفًا به في واقع الأمر أم لا، يمكن أن يكون مبررًا على نحو غير منحاز، إنما هو **الخطاب العملي**، وبالتالي هو شكل الحجاج الذي في نطاقه يتم تحويل ادعاءات الصحة المعيارية إلى موضوع للدرس.

في الإتيقا الفلسفية لا يسوغ مطلقًا، باعتباره أمرًا متفقًا عليه كون ادعاءات الصلاحية المرتبطة بمعايير الفعل التي عليها ترتكز الأوامر أو قضايا الواجب، يمكن أن تُحل بالخطاب قياسًا على ادعاءات الحقيقة. ولكن في الحياة اليومية لا أحد يتورط في حجاجات خلقية، إذا هو لم ينطلق سلفًا على نحو حدسي من الافتراض القوي بأنه في دائرة المعنيين بالأمر إنما يمكن مبدئيًّا تحقيق إجماع بناءً على علل وأسباب (begründet). وهذا الأمر، حسبما أقدر، ناجمٌ مفهوميًّا بالضرورة عن **معنى** ادعاءات الصلاحية المعيارية. وإن معايير الفعل إنما تبرز إلى مجال الصلاحية الذي يخصها مع الادعاء بأن تعبر، بالنظر إلى مادة تحتاج إلى تعديل في كل مرة، عن مصلحة **مشتركة** بين **كل** المعنيين بالأمر، ومن ثم بأن تظفر باعتراف كوني، لهذا السبب ينبغي على المعايير السارية المفعول (gültig)، وذلك تحت شروط من شأنها أن تحيد كل الحوافز ما عدا حافز البحث المتعاون عن الحقيقة، أن تستطيع أيضًا مبدئيًّا أن تعثر على التوافق المحفز عقلانيًّا من كل المعنيين بالأمر[36]. على هذه المعرفة الحدسية نرتكز على الدوام، وذلك حينما نحاجج على الصعيد الخلقي، وإنما في هذه المفترضات المسبقة تتجذر «وجهة النظر الخلقية»[37]. وهذا ينبغي ألا يعني بعدُ أن هذا الحدس العامي (Laienintuition) يمكن أيضًا أن يُبرَّر ويُعاد بناؤه على مستوى الوقائع. في أي حال، أميل في هذه المسألة الأخلاقية الأساسية إلى الموقف ذي النزعة العرفانية (kognitivistisch) الذي بحسبه يمكن من حيث المبدأ المسائل العملية أن تُحسَم في شكل حجاجي[38]. بلا ريب، ينبغي

---

(36) يقارن: A. R. White, *Truth* (New York: 1970), pp. 57 ff.; G. Patzig, *Tatsachen, Normen Sätze* (Stuttgart: 1981), pp. 155 ff.

(37) K. Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca: 1964; Dsch. Düsseldorf: 1973).

[بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(38) يقارن: J. Rawls, *Eine Theorie der Grechtigkeit* (Frankfurt am Main: 1975);

وفي هذا الصدد: O. Höffe (ed.), *Über J. Rawls Theorie der Grechtigkeit* (Frankfurt am Main: 1977);

J. Rawls, «Kantian Constructuvism in Moral Theory,» *J. Phil.*, vol. 77 (1980), pp. 515 ff.;

في ما يتعلق بالمقاربة البنائية يُقارن: O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis* (Frankfurt am Main: =

ألا ندافع عن هذا الموقف في شكل واحد إلا إذا كنا لا نتسرع في دمج الخطابات العملية التي هي مخصصة عبر صلة باطنية بالحاجات المؤولة **للمعنيين** بالأمر في كل مرة، مع الخطابات النظرية في صلتها بالتجارب المؤولة **لملاحظ** ما.

ثمة وسطٌ للتفكر (ein reflexives Medium) ليس بالنسبة إلى الميدان العرفاني - الأداتي وبالنسبة إلى الميدان العملي - الخلقي فحسب، بل بالنسبة إلى التعابير التقويمية والإفصاحية أيضًا.

نسمي عقلانيًا ذاك الشخص الذي يؤول طبيعة حاجاته في ضوء مقاييس القيمة المستقرة في ثقافة ما، ولكن من باب أولى وأحرى، عندما يستطيع أن يتخذ موقفًا متفكرًا من مقاييس القيمة التي بحسبها تؤول تلك الحاجات. إن القيم الثقافية لا تظهر إلى النور محملة بادعاء الكونية، مثل معايير الفعل. فإن القيم **مرشحة** في معظم الأحيان للتأويلات، التي يمكن تحتها لدائرة من المعنيين بالأمر، أن ترسم **عند الحاجة** مصلحة مشتركة وأن تجعل منها معيارًا. إن فسحة الاعتراف البيذاتي الذي يتشكل حول قيم ثقافية ما، لا تعني بعدُ بأي وجه ادعاءً لمقبولية عامة (allgemein) على الصعيد الثقافي أو حتى مقبولية كونية (universal). من هنا يتأتى أن الحجاجات التي تُستخدم لتبرير مقاييس القيمة لا تستوفي شروط الخطاب. وفي الحالة النمطية تأخذ شكل **النقد الجمالي**.

هذا النقد هو نوعية من أشكال الحجاج، تتخذ من ملاءمة مقاييس القيمة، عمومًا من ملاءمة (Angemessenheit) عبارات (Ausdrücken) لغتنا التقويمية موضوعًا

---

1971); F. Kambartel (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1975); =

في ما يخص المقاربة التأويلية المتعالية يُقارن: K. O. Apel: «Das Apriori der Kommunikionsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2, pp. 358 ff.; «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 10 ff.;

وأما ما يهم مقاربة نظرية الخطاب فيُقارن: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: 1973), pp. 211 ff.; R. Alexy: *Theorie juristischer Argumentation* (Frankfurt am Main: 1978); «Eine Theorie des praktischen Diskurses,» in: W. Oelmüller (ed.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung* (Paderborn: 1978), pp. 22 ff.; W. M. Sullivan, «Communication and the Recovery of Meaning,» *Intern. Philos. Quart.*, vol. 18 (1978), pp. 69 ff.;

وأما عن نظرة شاملة: R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980), and R. Hegselmann, *Normativität und Rationalität* (Frankfurt am Main: 1979).

لها. وذلك يحدث في أي حال في مناقشات (Erörterungen) النقد الأدبي والفني والموسيقي بطريقة غير مباشرة. أما العلل والأسباب المقدمة (Gründen)، فإن لها في هذا السياق الوظيفة المخصوصة لإظهار عمل ما أو عرض ما والتدليل عليه على نحو بحيث يمكن إدراكه بوصفه عبارة أصيلة عن تجربة أنموذجية، وعلى العموم بوصفه تجسيدًا لادعاء أصالة (Authentizität) ما[39].

بذلك، فإن عملًا أخذ صلاحيته عبر إدراك جمالي معلل بالأسباب إنما يستطيع من جهته أن يأخذ مكان الحجة وأن يقوم بالدعاية لقبول المقاييس التي يسوغ طبقًا لها باعتباره عملًا أصيلًا. وكما أن العلل والأسباب يجب أن تُستخدم في الخطاب العملي كي يشرح المرء أن المعيار الموصى بالقبول به إنما يحمل إلى حيز العبارة مصلحة قابلة للتعميم (verallgemeinerbares)، كذلك تصلح العلل والأسباب في النقد الجمالي لأن ترشد الإدراك وأن تجعل الأصالة الخاصة بعمل ما على قدر من البداهة، بحيث إن هذه التجربة (Erfahrung) ذاتها يمكن أن تصبح حافزًا عقلانيًّا بالنسبة إلى القبول بالمقاييس المناسبة لها. وهذا التأمل يجعل من المستساغ لماذا نعتبر الحجج الجمالية أقل إلزامًا وأقل إقناعًا من الحجج التي نستخدمها في الخطابات العملية أو حتى النظرية.

---

(39) يقارن: R. Bittner, «Ein Abschnitt sprachanalytischer Ästhetik,» in: R. Bittner and P. Pfaff, *Das ästhetische Urteil* (Köln: 1977), p. 271:

«إن الأمر المهم الذي تحاول الأحكام الجمالية أن تقوم به هو الإدراك الخاص للموضوع، أن ترشد هذا الإدراك، أن تمنحه إشاراته، وأن تفتح أمامه المناظير والرؤى. وحسبما يصوغ هامبشير (Hampshire): يتعلق الأمر بأن نحمل أحدهم على أن يدرك الخصائص الجزئية للموضوع الجزئي. أو سلبًا بحسب إيزنبيرغ: من دون حضور الموضوع المتكلم عليه أو تذكره المباشر يكون الحكم الجمالي بلا جدوى ولا معنى. إن التعيينين بلا ريب لا يتناقضان الواحد مع الآخر. وفي اصطلاح أفعال الكلام، فإن الوضع يمكن أن يوصَف على نحو بحيث إن الفعل المتضمن-في-القول الذي يتم القيام به عادة من خلال تعابير من قبيل «إن الرسم X هو متوازن على نحو خاص»، هو ينتمي إلى جنس المنطوقات، في حين أن الفعل المؤثر-بالقول الذي يتم القيام به بحسب القاعدة من خلال تعابير كهذه، هو إرشاد إلى الإدراك الخاص للخصائص الجمالية للموضوع. أقوم بمنطوق ما وأرشد بذلك أحدهم في إدراكه الجمالي، تمامًا كما نقوم بمنطوق ومن ثم نمكن أحدهم من معرفة ما حول الأمر الواقع المقصود أو كما يطرح أحدهم سؤالًا ومن ثم يستطيع أن يذكر أحدهم بشيء ما». بذلك اتخذ بيتنر خطًّا في الحجاج تخصص عبر أعمال م. ماكدونالد وأ. إيزنبيرغ وس. هامبشير. يقارن: البيبليوغرافيا، المرجع نفسه، 281 وما بعدها.

[«هو ينتمي إلى جنس المنطوقات، في حين أن الفعل المؤثر-بالقول الذي يتم القيام به بحسب القاعدة من خلال تعابير كهذه» - هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 406). (المترجم)]

شيء مشابه يسوغ بالنسبة إلى حجج الطبيب النفساني الذي هو مختص في تدريبِ محللٍ ما على اتخاذ موقف متفكر من تعابيره الإفصاحية (expressiven Äußerungen) الخاصة. والحق أننا نسمي عقلانيًّا، وربما بنبرة خاصة، سلوكَ شخصٍ هو مستعد وفي وضعية تسمح له بأن يتخلص من الأوهام، وعلى الحقيقة من الأوهام التي لا تقوم على الخطأ (في شأن الوقائع)، بل على خداع النفس (في شأن التجارب الخاصة في الحياة (eigene Erlebnisse)). وهذا يهم التعبير المتعلق بالرغبات والميول الخاصة، والمشاعر والأمزجة التي تبرز مع ادعاء الصدقية (Wahrhaftigkeit). وفي عديد المواقف يكون للفاعل عللٌ وأسبابٌ وجيهة كي يخفيَ تجاربه الخاصة في الحياة عن الآخرين أو أن يخدع شريكه في التفاعل مع تجاربه «الحقيقية». ومن ثم هو لا يبدي أي ادعاء للصدقية، بل هو على الأكثر يحاكيه (simuliert) من جهة ما يسلك على نحو استراتيجي. إن تعابير من هذا الطراز لا يمكن أن تُنقَد موضوعيًا بسبب عدم صدقيتها، بل ينبغي على الأرجح أن يتم الحكم عليها بحسب النجاح المقصود منها. ففي ما يتعلق بصدقيتها، لا يمكن أن تُقاس التعابير الإفصاحية إلا في سياق تواصل يهدف إلى التفاهم.

من يخدع نفسه في شأن نفسه في شكل نسقي، إنما يسلك في شكل غير عقلاني، لكن من كان في حالة بحيث يقبل أن نفسر له لاعقلانيته (Irrationalität)، هو لا يتوفر فحسب على عقلانيةِ ذاتٍ قادرة على الحكم وفاعلة على نحو عقلاني بمقتضى غاية ما، ومتبصرة أخلاقيًّا وموثوق بها عمليًّا، ومقيمة على نحو حساس ومتقبلة جماليًّا، بل على القوة التي تجعله يسلك في شكل متفكر تجاه ذاتيته الخاصة وينفذ إلى التقييدات غير العقلانية التي تخضع لها تعابيره العرفانية وتعابيره الخلقية والعملية – الجمالية، خضوعًا نسقيًّا. وفي **مسار من التفكر الذاتي** كهذا أيضًا، تؤدي العلل والأسباب دورًا ما، وهذا النمط التابع من الحجاج بحث فيه فرويد بحسب أنموذج الحديث العلاجي الذي يدور بين الطبيب والمريض الخاضع للتحليل النفسي[40]. ففي الحديث التحليلي تكون الأدوار موزعة بطريقة

---

(40) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968), chaps. 10 f.
وكذلك: P. Ricoeur, *Die Interpretation* (Frankfurt am Main: 1969), book 3, pp. 352 ff.,
وفي هذا الصدد: W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch* (Bln.: 1978).

غير متناظرة، إذ الطبيب والمريض لا يتصرفان كما لو كانا في مواجهة بين مؤيد ومعارض. إن مفترضات الخطاب لا يمكن أن تُستوفى إلا بعد أن يبلغ العلاج إلى النجاح. وإن شكل الحجاج الذي يصلح لتفسير الخداع النسقي للنفس، إنما أسميه لهذا السبب **نقدًا علاجيًا**.

على صعيد آخر، إلا أنه من جنس صعيد التفكر أيضًا، توجد أخيرًا طرائق السلوك التي من شأن مؤول ما، حيث يرى نفسه مدعوًا، أمام صعوبات عنيدة في التفاهم، إلى اتخاذ وسائل التفاهم نفسها موضوعًا للتواصل، من أجل تصحيح الوضع. عقلانيًّا، نسمي شخصًا يسلك على نحو مستعد للتفاهم ويرد الفعل على اضطرابات التواصل على نحو أنه يتفكر في القواعد اللغوية. وعندئذ يتعلق الأمر، من جهة، بالفحص عن قابلية الفهم (Verständlichkeit) أو مدى جودة صياغة التعابير الرمزية، ومن ثم بالسؤال عما إذا كانت العبارات (Ausdrücke) الرمزية (Äußerungen) تستند إلى قاعدة سليمة، نعني تم تخريجها في توافق مع منظومة قواعد الإنتاج التي من شأنها. وإن البحث اللساني يمكن أن يصلح هنا باعتباره أنموذجًا. ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بضبط تفسيرٍ لدلالة التعابير – وهي مهمة تأويلية (hermeneutisch) تمنحنا عنها ممارسةُ المترجم أنموذجًا مناسبًا تمامًا. فإنما يتصرف في شكل غير عقلاني، من يستخدم وسائل العبارة الرمزية الخاصة به استخدامًا دوغمائيًّا. وفي مقابل ذلك، فإن **الخطاب التفسيري** (explikative Diskurs) هو شكل من الحجاج، حيث لم تعد قابلية الفهم أو جودة الصياغة أو سلامة القواعد مفترضة أو منكرة في شكل ساذج، بل تُتخذ موضوعًا للدرس بوصفها ادعاءً متنازعًا عليه[41].

يمكن أن نستجمع تأملاتنا في الإشارة إلى أننا نفهم العقلانية بوصفها استعدادًا خاصًّا بذواتٍ قادرة على الكلام وعلى الفعل. وهي تفصح عن نفسها من خلال طرائق في السلوك، توجد لها عللٌ جيدة في كل مرة. وهذا يعني أن التعابير العقلانية هي متاحة أمام تقويم موضوعي. وهذا يهم كل التعابير الرمزية، التي هي مرتبطة في الأقل في شكل ضمني بادعاءات صلاحية (أو بادعاءات لها علاقة باطنية مع ادعاء صلاحية قابل للنقد). وكل امتحان صريح لادعاءات

(41) في ما يتعلق بالخطاب التفسيري يقارن: H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 277 ff.

صلاحية متنازع عليها إنما يتطلب الشكل الداعي (anspruchsvoll) لتواصلٍ يستوفي مفترضات الحجاج.

تمكن الحجاجات من سلوك من شأنه أن يسوغ في معنى مخصوص باعتباره سلوكًا عقلانيًّا، ونعني بذلك التعلم من أخطاء صريحة. وفي حين أن قابلية التعابير العقلانية للنقد والقدرة على تعليلها إنما **تحيل** على إمكان الحجاج فحسب، فإن مسارات التعلم التي من خلالها نكتسب معارف نظرية ورؤى خلقية، من شأنها أن تجدد اللغة التقويمية وتوسعها، وأن تتجاوز خداعات النفس وصعوبات التفاهم، إنما هي مسارات **تعتمد** على الحجاج.

## (3) استطراد في شأن نظرية الحجاج

يتعلق مفهوم العقلانية الذي قدمناه إلى حد الآن على نحو حدسي بمنظومة من ادعاءات الصلاحية، كما يبين ذلك الجدول (I-1)، ينبغي أن تُفسر عبر نظرية في الحجاج. ولكن هذه النظرية، على الرغم من تراث فلسفي جليل، يعود إلى أرسطو، لا تزال في بداياتها.

**الجدول (I-1)**

**أنماط الحجاج**

| الأحجام المرجعية / أشكال الحجاج | التعابير الإشكالية | ادعاءات الصلاحية المتنازع عليها |
|---|---|---|
| الخطاب النظري | عرفاني – أداتي | حقيقة القضايا، نجاعة الأفعال الغائية |
| الخطاب العملي | خلقي – عملي | صحة معايير الفعل |
| النقد الجمالي | تقويمي | ملاءمة مقاييس القيمة |
| النقد العلاجي | إفصاحي | صدقية الإفصاحيات |
| الخطاب التفسيري | ------------ | قابلية الفهم أو جودة الصياغة في البناءات الرمزية |

لا يتعلق منطق الحجاج، كما هي الحال مع المنطق الصوري، بروابط الاستنتاج بين الوحدات الدلالية (القضايا)، بل بالعلاقات الباطنية، غير الاستنباطية بين الوحدات التداولية (الأفعال الكلامية) التي انطلاقًا منها تتكون الحجج. وفي بعض الأحيان يظهر تحت اسم «**المنطق غير الصوري**»[42]. ولتبرير الغرض من المؤتمر الدولي الأول عن مسائل المنطق غير الصوري استحضر المنظمون الأسباب والدوافع التالية:

- « شك جدي في ما إذا كان المنطق الاستنباطي والمقاربات النمطية للمنطق الاستقرائي أمرًا كافيًا لنمذجة كل أشكال الحجة المشروعة أو حتى أغلبها.

- اقتناع بأنه ثمة مقاييس ومعايير أو توصية بخصوص تقويم الحجة، تكون منطقية فورًا - وليس بلاغية بحتة أو خاصة بميدان دون آخر - وفي الوقت ذاته ليست أسيرة لمقولات الصلاحية الاستنباطية والمتانة والقوة الاستقرائية.

- رغبة في توفير نظرية كاملة في الاستدلال (reasoning) الذي يذهب أبعد من المنطق الصوري الاستنباطي والاستقرائي.

- إيمان بأن التوضيح النظري للاستدلال والنقد المنطقي بألفاظ غير صورية إنما له استتباعات مباشرة لعديد القطاعات الأخرى من الفلسفة، مثل الإبيستيمولوجيا والأخلاق وفلسفة اللغة.

- اهتمام بكل أصناف الإقناع بواسطة الخطاب (discursive)، مضاعف باهتمام برسم الخطوط بين الأصناف المختلفة والتقاطع الذي يقع بينها»[43].

هذه القناعات تميز موقفًا كان ستيفن تولمن (S. Toulmin) قد بسطه في بحثه الرائد **استعمالات الحجة**[44]، والذي منه انطلق في بحثه في تاريخ العلوم عن **الفهم البشري**[45].

---

(42) بالنسبة إلى مجال اللغة الألمانية، يقارن تقرير البحث:
P. L. Völzing, «Argumentation,» *Z. f. Litwiss. U. Ling.*, vol. 10 (1980), pp. 204 ff.

(43) J. A. Blair and R. H. Johnson (eds.), *Informal Logic* (Iverness, Cal.: 1980), p. X.
[هذا الشاهد كله أورده هبرماس بالإنكليزية في صلب النص الألماني. (المترجم)]

(44) St. Toulmin, *The Uses of Arguments* (Cambridge: 1958; Dtsch. Kronberg: 1975).

(45) St. Toulmin: *Human Understanding* (Princeton: 1972), and *Kritik der kollektiven Vernunft* (Frankfurt am Main: 1978).

من جهة أولى، نقد تولمن التصورات **الإطلاقية** التي ترجع المعارف النظرية والرؤى العملية - الخلقية والتقويمات الجمالية إلى حجج إكراهية (zwingend) بالاستنباط أو إلى بداهات إكراهية بالتجربة. وبمقدار ما تكون الحجج إكراهية في معنى الاستنتاج المنطقي، لا تسلط الضوء على أي شيء جديد في شكل جوهري، وبمقدار ما تمتلك على العموم مضمونًا جوهريًّا، ترتكز على بداهات وحاجات، يمكن أن تُتأول على أنحاء مختلفة بمساعدة منظومات وصفية عديدة وفي ضوء نظريات متغيرة ولهذا السبب لا تمنحنا أي أساس نهائي. ومن جهة أخرى، ينقد تولمن خصوصًا التصورات **النسبانية** التي لا تستطيع أن تفسر ذلك النوع المثير من الإكراه غير الإكراهي للحجة الفضلى، ولا هي تستطيع أن تأخذ الإيحاءات ذات المنحى الكوني لادعاءات الصلاحية، من قبيل حقيقة القضايا أو صحة المعايير: «يحاول تولمن أن يبرهن أن لا واحد من الموقفين هو موقف متفكر، أي لا واحد من الموقفين يمكنه أن يفسر (account) 'عقلانيته' في داخل الإطار الذي يخصه، فالإطلاقي لا يمكنه أن يدعو إلى مبدأ أول آخر لتبرير مبدأه الأول الذي انطلق منه حتى يؤمن على منزلة نظرية المبادئ الأولى. ومن جهة أخرى، فإن النسباني إنما يوجد في الموقف المخصوص (والمتناقض مع ذاته) الذي يحاول برهنة أن نظريته هي بوجه ما أعلى من نسبية الأحكام التي يؤكد وجودها في كل الميادين»[46].

بيد أنه إذا كانت صلاحية التعابير لا يمكن أن تُمرر في شكل إمبيريقي ولا أن تُعلل في شكل إطلاقي، فإن المشاكل التي ستطرح نفسها سوف تكون تحديدًا تلك التي يجب على **منطق الحجاج** أن يقدم عنها إجابةً: كيف يمكن ادعاءات الصلاحية التي صارت مُشكَلة[47] أن تُركز بناءً على عللٍ جيدة؟ كيف يمكن العلل بدورها أن تخضع للنقد؟ ما الذي يجعل بعض الحجج، وبالتالي بعض العلل التي تكون مقترنة على نحو مميز بجملة من ادعاءات الصلاحية، أقوى أو أضعفَ من حجج أخرى؟

---

(46) B. R. Burleson, «On the Foundations of Rationality,» *Journ. Am. Forensic Assoc.*, vol. 16 (1979), p. 113.

[الشاهد كله أورده هبرماس بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(47) «التي صارت مُشكَلة»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 41). (المترجم)

يمكننا أن نفرق في الكلام الحجاجي بين ثلاثة جوانب: أولًا، متى ما نظرنا إليه بوصفه **مسارًا** (Prozess)، فإن الأمر يتعلق في شكل غير محتمل من التواصل، من أجل أنه مقرب كفاية من الشروط المثالية. ومن هذا المنظور حاولت أن أشير إلى المفترضات التواصلية الكلية للحجاج بوصفها تعيينات لوضعية كلامية مثالية[48]. وهذا المقترح يمكن أن يكون غيرَ مُرض في التفاصيل؛ غير أنها تظهر لي من قبل ومن بعد صحيحةً تلك النيةُ التي حركتني نحو إعادة بناء شروط التناظر الكلية، التي ينبغي على كل متكلم ذي كفاءة أن يفترض أنها مستوفاة كفايةً إذا ما كان يقصد الدخول عمومًا في حجاج ما. والمشاركون في الحجاج ينبغي عليهم أن يفترضوا عمومًا أن بنية التواصل الخاص بهم، بفضل أمارات ينبغي وصفها في شكل صوري محض، إنما تستبعد كل إكراه (سواء أكانت تؤثر في مسار التفاهم من خارج أم كانت ناجمة عنه هو ذاته) - باستثناء إكراه الحجة الفضلى (وبالتالي أيضًا تقطع مع كل الدوافع ما عدا دافع البحث المتعاون عن الحقيقة). ومن هذا الجانب يمكن الحجاج أن يُتصور بوصفه **مواصلة متفكرة للفعل الموجه نحو التفاهم بوسائل أخرى**.

ثانيًا، ما إن ينظر المرء إلى الحجاج بوصفه **إجراءً** (Prozedur)، فإن الأمر سوف يتعلق بشكل من التفاعل **ذي القواعد المخصوصة**. وفي الحقيقة إن المسار الخطابي (diskursiv) للتفاهم في شكل تقسيم تعاوني للعمل بين مؤيدين ومعارضين هو مُعير (normiert) على شاكلة أن المشاركين:

- يتخذون موضوعًا لهم ادعاء صلاحية صار إشكاليًّا و،

- من جهة ما تخلصوا، في وضعية افتراضية، من ضغط الفعل وضغط التجربة،

- هم يتحققون بواسطة العلل وبالعلل فحسب، مما إذا كانت الدعوى التي يدافع عنها الطرف المؤيد صحيحة أم لا.

أخيرًا يمكن أن ننظر إلى الحجاج من زاوية نظر ثالثة: إنه معد من أجل **إنتاج حجج** وجيهة ومقنعة بفضل خاصيات مباطنة لها، بها يمكن ادعاء الصلاحية أن

(48) Habermas, «Wahrheitstheorien».

يُوفى به أو أن يُرفض. إن الحجج هي تلك الوسائل التي بمساعدتها يمكن جلب الاعتراف البيذاتي بالنسبة إلى ادعاء الصلاحية المرفوع افتراضًا في أول الأمر من طرف مؤيد ما، ومن ثم تحويل الرأي إلى معرفة. وتمتلك الحجج بنية عامة، كان تولمن كما هو معروف قد خصصها بالطريقة التالية. تتكون حجةٌ ما من تعبير إشكالي، رُفع في شأنه ادعاءُ صلاحيةٍ معينٌ (استنتاج (conclusion))[49]، ومن العلة (الأساس (ground))[50] التي بها يجب تثبيت هذا الادعاء. وأما العلة، فإنه يتم الظفر بها بمساعدة قاعدة ما (قاعدة استنتاج، مبدأ، قانون ما ...إلخ) (مسوغ (warrant))[51]. وهذه القاعدة ترتكز على بداهات من نوع مختلف (الدعم والتأييد (backing))[52]. وإذا ما تطلب الأمر، ينبغي تحوير ادعاء الصلاحية أو تقييده (مقيد المعنى (modifyer))[53]. وكذلك هذا المقترح، خصوصًا بالنظر إلى التفريق بين مختلف مستويات الحجاج، هو محتاج إلى التحسين، ومع ذلك فإن كل نظرية في الحجاج إنما تقف أمام مهمة الإشارة إلى الخصائص العامة للحجج الوجيهة. وفي هذا الغرض يكون الوصف الدلالي الصوري للقضايا المستخدمة في الحجج ضروريًا في الحقيقة، لكنه ليس كافيًا.

يمكن الجوانب التحليلية الثلاثة المشار إليها أن تمنحنا الجهات النظرية التي تحتها أمكن الصناعات المعروفة للقانون (Kanon) الأرسطي أن ترسم حدودها بعضها إزاء بعض: فالخطابة تهتم بالحجاج بوصفه مسارًا، والجدل **بالإجراءات** التداولية للحجاج، والمنطق **بمنتجاتهما**. وفي واقع الأمر، فإنه عن الحجاجات

---

(49) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(50) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(51) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(52) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(53) لقد قام تولمن بهذا التحليل ضمن: Toulmin, Rieke and Janik, *An Introduction.*

وهو يستجمعه كما يلي: «ينبغي أن يكون واضحًا أي **نوع** من المسائل تهدف الحجة إلى إثارته (الجمالية مثلًا وليس العلمية، أو القانونية وليس النفسية)، وما يكون **الغرض** الخفي منها. وإن **العلل** التي تقوم عليها ينبغي أن تكون مفيدة بالنسبة إلى **الادعاء** المعمول به في الحجة وينبغي أن تكون كافية لدعمه. وإن **المسوغ** المعتمد عليه من أجل ضمان هذا الدعم ينبغي أن يكون قابلًا للتطبيق على الحالة التي هي موضع نقاش وينبغي أن يكون مؤسسًا على **دعامة** صلبة. أما نوعية، أو قوة، الادعاء الناتج من ذلك فينبغي أن يتم التصريح بها، وأما الطعون أو الاستثناءات، فينبغي أن تكون مفهومة جيدًا». Ibid., p. 106.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

تحت كل واحد من هذه الجوانب إنما تنبثق في كل مرة بُنى **أخرى**: إنها البنى التي تتمتع بها وضعية كلامية، مثالية، على نحو مخصوص بمناعة ضد الكبت وعدم التساوي، ثم البنى الخاصة بمنافسة منظمة في شكل طقوسي من أجل أفضل الحجج، وأخيرًا البنى التي تعين هيكل الحجج المفردة والعلاقات في ما بينها. ومع ذلك، فإن الفكرة نفسها الثاوية في القول (Rede) الحجاجي لا يمكن أن يتم بسطها كفايةً على أي واحد من هذه المستويات التحليلية المفردة. وإن الحدس المؤسس الذي ربطناه بالحجاج، يمكن أن يُخصص على الأكثر من الجانب المتعلق بالمسار، بأنه تحركه النية بأن يُقنع **جمهورًا كونيًا** (ein universales Auditorium) وبأن يبلغ بالنسبة إلى تعبير ما القبول الكلي، وأما من جهة الجانب الإجرائي، فالنية بأن يُنهي النزاع على الادعاءات الافتراضية للصلاحية بواسطة **اتفاق محفز عقلانيًا**، وأما من جهة الجانب المتعلق بالمنتوج فإن ما يحركه هو النية بأن يعلل ادعاءَ صلاحية ما أو أن يفي به بواسطة الحجج. وبطريقة مثيرة للاهتمام ينكشف، مع ذلك، عند محاولة تحليل المفاهيم الأساسية المناسبة لنظرية الحجاج من قبيل «موافقة جمهور كوني»(54) أو «الحصول على توافق محفز عقلانيًا»(55) أو «الإيفاء بادعاء صلاحية بواسطة الخطاب»(56)، أن الفصل بين المستويات التحليلية الثلاثة لا يمكن الإبقاء عليه.

ذلك ما أريد أن أبينه على نحو أنموذجي بالاعتماد على إحدى المحاولات الأقرب عهدًا، لتثبيت نظرية الحجاج على **واحد فقط** من هذه المستويات من التجريد، نعني جانب الحجاج من حيث هو مسار. وإن مقاربة فولفغانغ كلاين(57) إنما تتميز عبر نيتها في أن تمنح للإشكال البلاغي منعطفًا متسقًا من جنس العلوم

---

(54) Ch. Perelman and L. Olbrechts-Tyteca, *La Nouvelle rhétorique*, 2. vols. (Brüssel: 1970).

(55) Habermas, «Wahrheitstheorien».

إلا أن المفهوم المهم للتحفيز العقلاني لم يُحلل مع ذلك بطريقة كافية؛ يقارن:

H. Aronovitch, «Rational Motivation,» *Philos. Phenom. Res.*, vol. 15 (1979), pp. 173 ff.

(56) Toulmin, *The Uses*.

(57) W. Klein, «Argumentation und Argument,» *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, vols. 38-39 (1980), pp. 9 ff.

بنبرات أخرى كان قد تم تطبيق هذه المقاربة من ماكس ميلر على النقاشات الخلقية مع الأطفال والشبان. يقارن: M. Miller: «Zur Ontogenese moralischer Argumentionen,» *Z. f. Litwiss. u. Ling*, vols. 38-39 (1980), pp. 58 ff., and «Moralität und Argumentation,» in: *Newsletter Soziale Kognition* (TU Berlin: 1980), vol. 3.

التجريبية، فقد اختار كلاين المنظور الخارجي للملاحظ الذي يريد أن يصف وأن يفسر عمليات الحجاج. بذلك هو لا يسلك موضوعيًّا، في معنى أنه وحده السلوك القابل للملاحظة من طرف المشاركين هو الذي يكون مسموحًا به، فتحت مفترضات سلوكية صارمة، لا يمكننا أبدًا أن نفرق السلوك الحجاجي عن السلوك الشفهي بعامة. لقد خاض كلاين في معنى الحجاجات، ومن دون تقويم موضوعي للحجج المستخدمة، يريد على الرغم من ذلك أن يبحث فيها من موقف وصفي بحت. إنه يتخذ لنفسه مسافة ليس من تولمن الذي ينطلق من أن معنى الحجاجات لا ينفتح من دون تقويم ضمني في الأقل للحجج المستخدمة فيه فحسب، بل يبتعد أيضًا من تراث الخطابة الذي اهتم بالكلام الإقناعي أكثر مما اهتم بمحتوى الحقيقة الخاص به: «إن خطاطة تولمن هي من زاوية نظر معينة أقرب إلى الحجاجات الفعلية منها إلى المقاربات الصورية التي ينقدها، لكنها خطاطة عن الحجاج **الصحيح** (richtig)، لم يجر أي بحث إمبيريقي، عن الطريقة التي بها يحاجج الناس فعلًا. وهذا يصح أيضًا على بيريلمان/ أولبرشتس - تيتيكا (Perelman /Olbrechts-Tyteca)، مع أنهما الأقرب من جميع المقاربات الفلسفية إلى الحجاجات الفعلية، لكن «الجمهور الكوني» (auditoire universel)[58]، وهو واحد من المفاهيم المركزية، هو بالتأكيد ليس مجموعة من البشر الأحياء فعلًا، مثلًا السكان الحاليون للأرض، بل هو بعض هيئة - هي في ما عدا ذلك ليست مما يسهل ضبطه... لا يتعلق الأمر بالنسبة إلي بتحديد ماذا تكون الحجاجات العقلانية (rational) أو المعقولة (vernünftig) أو الصحيحة، بل بتحديد كيف يحاجّ الناس، على ما هم عليه من الحمق، على أرض الواقع»[59].

الآن أريد أن أبين كيف أن كلاين، في محاولته اتخاذ منظور خارجي، لفصل الحجاج الذي «له طابع وقائعي» عن الحجاج الذي «له صلاحية» فصلًا بينًا، تورط في تناقضات مفيدة.

---

(58) بالفرنسية في النص الألماني. (المترجم)

(59) Klein, p. 49.

يقارن أيضًا: M. A. Finocchiaro, «The Psychological Explanation of Reasoning,» *Phil. Soc. Sc.*, vol. 9 (1979), pp. 277 ff.

في بادئ الأمر، يعرف كلاين مجال الكلام الحجاجي على هذا النحو: «إن ما يسعى إليه المرء في حجاج ما هو أن ينقل، بمساعدة ما هو سائغ (Geltendes) على مستوى جمعي (kollektiv)، شيئًا مُشكَلًا على مستوى جمعي إلى شيء سائغ على مستوى جمعي»[60]، فما يريده المشاركون في الحجاج هو حسم الادعاءات الإشكالية للصلاحية بواسطة العلل، وهذه العلل تستمد قوة إقناعها من معرفة متقاسَمة على نحو جمعي وغير إشكالية. وإن الاختزال الإمبيريقي لمعنى الحجاج إنما ينكشف الآن في الطريقة التي بها يستخدم كلاين مفهوم «السائغ في شكل جمعي». فهو لا يفهم من ذلك سوى تلك التصورات التي يتم تقاسمها واقعًا في فترات معينة من طرف مجموعات معينة، وكل العلاقات الباطنية، بين ما هو مقبول **واقعًا** بوصفه سائغًا، وما يجب أن تكون له **صلاحيةٌ** في معنى ادعاء يتعالى على التقييدات المحلية والزمنية والاجتماعية، إنما يقوم كلاين بحجبها عن هذا المفهوم: «إن ما هو **سائغ** وما هو **مشكَلٌ** (das Fragliche) هما نسبيان في صلة بالأشخاص وبالأوقات»[61].

ومن حيث إن كلاين يحصر «ما هو سائغ في شكل جمعي» في القناعات المعبر عنها والمقبولة واقعًا في كل مرة، فهو يضع الحجاجات تحت وصف يختصر محاولات الإقناع في بُعدٍ حاسم. وتبعًا للوصف الذي قدمه، فإن العلل هي التي تحفز المشاركين في الحجاج على الاقتناع بشيء ما، لكن هذه العلل إنما هي متصورة بوصفها بواعث مبهمة على تغير المواقف. إن وصف كلاين يحيد كل المقاييس التي من شأنها أن تجعل تقويمًا ما لعقلانية العلل أمرًا ممكنًا، إنه يمنع على المنظِّر زاوية النظر الداخلية التي انطلاقًا منها يستطيع أن يتبنى مقاييس

---

(60) Klein, p. 19.

(61) Ibid., p. 18.

يأخذ كلاين، كمثال توضيحي، مجموعة طائفية تعلل القول إن الدين مضر بالشعب، بالإشارة إلى أن هذا أمر موجود بالتحديد لدى لينين. يكفي داخل هذه المجموعة استدعاء سلطة لينين حتى نحول شيئًا «موضع إشكال على مستوى المجموعة» إلى شيء «سائغ على مستوى المجموعة». ويستخدم كلاين هذه المفاهيم على نحو مقصود، بحيث يتم تعطيل السؤال عن نوع العلل التي يستطيع هؤلاء الناس الذين بإمكانهم أن يظهروا لنا بمثابة أناس طائفيين، أن يقدموها في ظروف ما من أجل إقناع أناس آخرين بأن التفسيرات النظرية التي يمنحها لينين للظواهر ذات الصلة، متفوقة على التفسيرات المنافسة، مثل تفسيرات دوركهايم أو فيبر على سبيل المثال.

خاصة في التقويم. وبمقدار ما نعتمد على المفاهيم التي عرضها كلاين، فإن أي حجة ستُعد مثل أي حجة أخرى، إذا ما كانت تؤدي فحسب إلى أن «تعليلًا ما قد تم القبول به على نحو مباشر»[62].

يعترف كلاين نفسه بالخطر الذي ينبغي أن ينشأ بالنسبة إلى أي **منطق** حجاجي، وذلك عندما نعوض مفهوم الصلاحية بمفهوم القبول (**Akzeptanz**): «... بحسب هذا التقدير، يمكن المرء أن يظن أننا نستبعد الحقيقة والصلة بالواقع، تلك التي بها يجب أن يكون ممكنًا أن يتعلق الأمر في حجاج ما، ويبدو الأمر كما لو أن ما يهم في هذا النوع من الاعتبار هو من ينجح في مسعاه، ولكن ليس من كان على حق، وفي أي حال سيكون ذلك خطأ جسيمًا...»[63].

إن منطق الحجاج إنما يتطلب إطارًا مفهوميًّا، من شأنه أن يسمح لنا بأن نأخذ ظاهرة الإكراه غير الإكراهي في جوهره للحجة الفضلى في الاعتبار: «إن بسط هذا النوع من الحجة ليس بأي وجه ضربًا من الاتفاق بين الأصدقاء على بعض الرؤى. فما هو صالح في شكل جمعي، هو في بعض الظروف منظور إليه من ناحية براغماتية من طرف أحد المشاركين باعتباره شيئًا بغيضًا جدًّا، ولكن لو ينتج عما هو صالح بفضل انتقالات صالحة، فإنه سوف يكون عندئذ صالحًا - سواء أراد ذلك أو لم يُرد. لا يستطيع المرء أن يمنع نفسه من التفكير. فالانتقالات من أمر ذي صلاحية إلى أمر آخر ذي صلاحية إنما تتم فينا، أأعجبنا ذلك أم لا»[64]. ومن الجهة الأخرى، فإن النتائج النسبانية هي أمر لا مرد له، إذا ما كان المرء يتصور ما هو صالح على مستوى جمعي بوصفه واقعة اجتماعية فحسب، وبالتالي من دون علاقة باطنية بعقلانية العلل: «يبدو... اعتباطيًا ما إذا كان هذا الأمر أو ذاك ينجح في أن يكون ذا صلاحية في المفرد أو في الجمع: فالبعض يعتقد هذا، والبعض يعتقد ذاك، أما ما سيفرض نفسه فيتوقف على الصدف، على مهارة بلاغية كبرى أو على عنف فيزيائي. هذا يؤدي إلى نتائج غير مرضية كفاية. وعندئذ سيكون على المرء أن يقبل أنه بالنسبة إلى البعض من الصالح «أن تحب جارك كما تحب نفسك»، أما

---

(62) Ibid., p. 16.

(63) Ibid., p. 40.

(64) Ibid., pp. 30 f.

بالنسبة إلى البعض الآخر فالصالح هو «اضرب جارك حتى الموت إذا ما كان عبئًا عليك». بيد أنه سيكون أيضًا من العسير أن نرى لماذا نقوم بالبحث أو لماذا نسعى إلى اكتساب المعرفة، إذ بالنسبة إلى البعض يسوغ بالتحديد أن الأرض عبارة عن قرص، وعند البعض الآخر هي كرة أو ديك رومي، فالأمر الجمعي الأول هو الأكبر، والثالث هو الأصغر، والثاني هو الأكثر عدوانية، ولا يمكن المرء أن يعترف بـ 'حق' أكبر لأي واحد من الثلاثة[65] (مع أن التصور الثاني هو بلا ريب تصور صحيح)»[66].

إن المعضلة إنما تكمن في أن كلاين لا يريد أن يتحمل النتائج النسبانية ومع ذلك يريد أن يحتفظ بالمنظور الخارجي للملاحظ. إنه يمتنع عن التفريق بين **الصلاحية الاجتماعية** و**صلاحية** الحجج: «إن مفهومات من قبيل 'حقيقي' و'محتمل' بقطع النظر عن الأفراد العارفين أو عن الطريقة التي بها هم يكتسبون معرفتهم، يمكن أن تكون لها فائدة ما، لكنها في الحجاجات هي بلا وزن، فها هنا يتوقف الأمر على ما يسوغ بالنسبة إلى الأفراد»[67].

أخذ كلاين يبحث عن مخرج لافت من هذه المعضلة: «إن حجر الزاوية بالنسبة إلى الاختلافات في ما هو صالح ليس هو مضمون حقيقتها المختلف – إذْ من بوسعه أن يقرر ذلك؟ – بل منطق الحجاج الذي هو ناجع في شكل محايث»[68]. وإن عبارة «النجاعة» (Wirksamkeit) إنما تنطوي في هذا السياق على التباس نسقي، فحين تكون الحجج ذات صلاحية، يمكن النظر في الشروط الداخلية لصلاحيتها أن يمتلك قوة محفزة في شكل عقلاني. لكن الحجج يمكن أيضًا أن يكون لها، في شكل مستقل عن صلاحيتها، تأثير في موقف المخاطبين، وذلك حين يتم التعبير عنها[69] تحت شروط خارجية تؤمن مقبوليتها. وفي حين أن «نجاعة» الحجج هنا

---

(65) «ولا يمكن المرء أن يعترف بـ'حق' أكبر لأي واحد من الثلاثة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 45).(المترجم)

(66) Klein, pp. 47 f.

(67) Ibid., p. 47.

(68) Ibid., p. 48.

(69) «حين يتم التعبير عنها» – عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 45). (المترجم)

يمكن أن يتم تفسيرها بمساعدة ضرب من علم النفس الحجاجي، فإن ما نحتاجه في الحالة الأولى هو منطقٌ في الحجاج. بيد أن كلاين يصادر على طريق ثالثة، نعني منطقًا في الحجاج، شأنه أن يبحث في **سياقات الصلاحية كأنها شرعيات قانونية** (Gesetzmäßigkeit) **تجريبية**. يجب عليه من دون اللجوء إلى صلاحية موضوعية أن يعرض قوانين يخضع لها المشاركون في الحجاج ربما ضد ميولهم وعلى عكس التأثيرات الخارجية. رب نظرية ينبغي عليها أن تعمد إلى ما **يظهر** للمشاركين على أنه روابط داخلية بين التعابير السائغة، فتحلله باعتباره روابط خارجية بين الأحداث المتشابكة بطريقة نومولوجية (nomologisch).

بإمكان كلاين أن يتجاوز المعضلة التي رآها بنفسه ولكن بثمن هو خطأ (متعمد) في المقولات، وذلك بأنْ يتوقع من منطق الحجاج مهمةً لا يمكن أن يتم التغلب عليها إلا من طرف نظرية نومولوجية عن السلوك الملاحظ: «أعتقد أنه يمكن بالتحليل النسقي للحجاجات الواقعة فعلًا - كما عند كل **تحليل إمبيريقي** - أن نعثر على **شرعية قانونية** صلبة نسبيًّا، بحسبها يتم التحاجج بين الناس، وهذا هو تحديدًا منطق الحجاج. وأعتقد أكثر من ذلك أن هذا المفهوم يغطي كثيرًا مما يفهمه المرء عادةً من ’عقلانية الحجاج‘»[70]. يريد كلاين أن يقيم منطق الحجاج باعتباره نظرية نومولوجية، ولذلك ينبغي أن يماثل القواعد مع شرعيات قانونية سببية وأن يماثل العلل (Gründe) مع الأسباب المادية (Ursachen)[71].

إن نتائج ومفارقات من هذا النوع إنما تنجم عن محاولة تسعى إلى ارتسام منطق الحجاج **حصريًّا** من المنظور المتعلق بمجرى مسارات التواصل وإلى تفادي

(70) Klein, pp. 49 f.

(71) ذلك ما يفسر لماذا يقارن كلاين على سبيل المثال بطريقة غير محتملة تمامًا بين الاضطرابات المرضية في قواعد الحجاج، والتعيين المتضافر للظواهر الفيزيائية: «من البين بنفسه أنه توجد في حجاج ما شرعيات قانونية أخرى ناجعة غير المنطق الخاص به، وليس كل ما هو مقول في حجاج ما يطابق ذلك المنطق. إن الأمر مثل كون التفاحة التي تسقط تتبع قانون الجاذبية، ونستطيع أن ندرس هذا القانون بالاعتماد على التفاحة التي تسقط وعلى أجسام أخرى متحركة نسبيًّا أحدها إزاء الآخر. لكن حركة التفاح متعينة أيضًا بواسطة قوانين أخرى. ذكرت هذا الأمر لأنني أرى أن الإشارة إلى الحجاجات بين المجانين (Irren) ليست اعتراضًا ضد التفسير المبحوث عنه، تمامًا كما أن قذف تفاحة لا يُعد اعتراضًا ضد قانون الجاذبية». يُنظر: Ibid., p. 50.

تحليل مسارات تكون الإجماع منذ البداية أيضًا باعتبارها حصولًا على اتفاقات محفزة عقلانيًّا وبوصفها إيفاءً بادعاءات الصلاحية من طريق الخطاب. إن **التقييد في مستوى تجريد الخطابة** إنما نتيجته هي أن المنظور الداخلي لأي إعادة بناء لسياقات الصلاحية سوف يتم إهماله. وما ينقص هو مفهوم عن العقلانية، يكون من شأنه أن يسمح بإرساء علاقة باطنية بين المقاييس الخاصة «بهم» والمقاييس الخاصة «بنا»، بين ما يسوغ «بالنسبة إليهم» وما يسوغ «بالنسبة إلينا».

من المثير للاهتمام أن كلاين يعلل إزالة العلاقة بالحقيقة من الحجج بالإشارة إلى أنه ليس كل ادعاءات الصلاحية التي يمكن أن تكون موضع خلاف في حجاج ما، يمكن أن يُرد إلى ادعاءات الحقيقة، ففي عديد الحجاجات لا يتعلق الأمر «عمومًا بالمنطوقات التي يكون المرء مدعوًّا إلى حسمها بمقياس 'الحقيقي' أو 'الغالب على الظن'، بل بالتساؤل على سبيل المثال عما هو خير، أو ما هو جميل أو ما يجب على المرء أن يفعل. ويُفهَم بنفسه من ذلك أن الأمر هنا يتعلق على الأرجح بما يسوغ، ما يسوغ بالنسبة إلى أناس معينين في نقاط زمنية معينة»[72]. إن مفهوم الحقيقة القضوية هو في الواقع من الضيق بحيث إنه لا يغطي كل ما لأجله يدعي المشاركون في الحجاج صلاحيةً ما بالمعنى المنطقي. ولهذا السبب، فإنه ينبغي على نظرية الحجاج أن تتوفر على مفهوم للصلاحية يكون أكثر إحاطة، وليس محصورًا في صلاحية الحقيقة. بيد أنه لا ينتج أبدًا عن ذلك أي ضرورة لأنْ نتخلى عن مفهومات الصلاحية التي **من جنس الحقيقة**، ونمحو كل اللحظات المضادة للواقع من مفهوم الصلاحية ونساوي الصلاحية (Geltung) مع القبول، والصلوحية (Gültigkeit)[73] مع الصلاحية الاجتماعية.

إن تفوق مقاربة تولمن إنما أراه يكمن في أنه يوافق على التعدد في ادعاءات الصلاحية، وذلك من دون أن ينكر في الوقت ذاته المعنى النقدي للصلاحية الذي يتعالى على التقييدات المكانية والزمانية والاجتماعية. ومع ذلك، فإن هذه المقاربة لا تزال تعاني أيضًا من أن مستويي التجريد المنطقي منهما والإمبيريقي لم يتحقق التوسط بينهما على نحو واضح.

---

(72) Klein, p. 47.

(73) في معنى «سريان المفعول». (المترجم)

اختار تولمن منطلقًا في اللغة اليومية، لا يفرض عليه في أول الأمر أن يميز بين هذين المستويين، فهو جمع أمثلة على محاولات التأثير حجاجيًّا على موقف هذا المشارك أو ذاك في التفاعل. وهذا يمكن أن يحدث على نحو بحيث إننا نعطي معلومة، أو نرفع دعوى حق ما، أو نرفع اعتراضات ضد اتخاذ استراتيجيا جديدة (على سبيل المثال في سياسة شركة) أو تقنية جديدة[74] (مثلًا في سباق التزلج أو في إنتاج الفولاذ)، أننا ننقد أداءً موسيقيًّا، ندافع عن فرضية علمية، نساند مترشحًا في التنافس على عمل ما ...إلخ. هذه الحالات لها شيء مشترك هو شكل الحجاج: نحن نجهد أنفسنا لأنْ نركز ادعاءً بواسطة علل جيدة، وإن نوعية العلل ووجاهتها يمكن أن توضع موضع سؤال من الطرف المقابل، نحن نصادف اعتراضات ونحن مضطرون أحيانًا لأنْ نحور التعبير الأصلي.

بلا شك تتميز الحجاجات بحسب **نوع الادعاءات** التي يريد المؤيد أن يدافع عنها. وإن الادعاءات تتنوع بحسب سياقات الفعل. وهذه الأخيرة يمكن أن تُخصص أول الأمر بالنظر إلى المؤسسات، مثلًا عبر المحاكم والمؤتمرات العلمية واجتماعات مجالس الإشراف والزيارات الطبية والندوات الجامعية وجلسات الاستماع البرلمانية ومحادثات المهندسين في شأن رسم تصميم ما ...إلخ[75]. وإن كثرة السياقات التي فيها يمكن الحجاجات أن تحدث إنما يمكن أن تخضع لتحليل وظيفي وأن تُرد إلى عدد قليل من الحلبات الاجتماعية أو «الحقول». وتقابلها أنماط مختلفة من الادعاءات وعدد مماثل من أنماط الحجاج. بذلك، فإن تولمن يميز الخطاطة العامة، حيث يضبط ملامح الحجج[76] الثابتة في كل حقل من قواعد الحجاج الخاصة، التابعة لكل حقل، والتي هي مقومة بالنسبة إلى الألعاب اللغوية أو أنظمة الحياة في القضاء والطب والعلم والسياسة ونقد الفن والإدارة والرياضة ...إلخ. ونحن لا نستطيع أن نحكم على قوة الحجج ولا أن نفهم مقولة ادعاءات الصلاحية التي بفضلها يمكن أن يقع الإيفاء بها، إذا لم نفهم معنى **المشروع** (Unternehmen) في كل مرة، والذي يُفترض أنه سيُنمى بواسطة

---

(74) «(على سبيل المثال في سياسة شركة) أو تقنية جديدة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 47). (المترجم)

(75) Toulmin, Rieke and Janik, p. 15

(76) «الحجج»، كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (المترجم)

الحجاج: «ما الذي يمنح الحجج القانونية قوتها في سياق الإجراءات القضائية الفعلية؟... إن منزلة تلك الحجج وقوتها - من حيث هي حجج **قضائية** - لا يمكن أن تُفهَم جيدًا إلا إذا وضعناها من جديد في سياقاتها العملية وتعرفنا إلى الوظائف والمقاصد التي تمتلكها في المشروع الفعلي للقانون. وعلى نحو مماثل، فإن الحجج المقترحة في مناقشة علمية ينبغي أن تُقدم بطريقة منظمة ومناسبة إذا كان ينبغي على الادعاءات المنطلق منها أن تُنقَد بطريقة عقلانية، وأن تكون منفتحة على كل المعنيين بالأمر. بيد أن ما يمنح الشدة والقوة لتلك الحجج في نهاية المطاف هو مرة أخرى شيء ما أكثر من بنيتها أو ترتيبها. ولن نفهم منزلتها وقوتها فهمًا تامًّا إلا بوضعها من جديد في سياقاتها الأصلية والتعرف إلى كيفية مساهمتها في المشروع الأوسع للعلم. وكما أن الحجج القضائية لا تكون سليمة إلا بمقدار ما تخدم الأهداف الأكثر عمقًا للمسار القانوني، كذلك الحجج العلمية لا تكون سليمة إلا بمقدار ما يمكنها أن تخدم الهدف الأعمق المتمثل في تحسين فهمنا العلمي، والأمر نفسه صحيح في الحقول الأخرى، فنحن لا نفهم القوة الأساسية للحجج الطبية إلا بمقدار ما نفهم مشروع الطب ذاته. وكذا الأمر أيضًا بالنسبة إلى التجارة والسياسة أو أي حقل آخر. في هذه الحقول كلها من النشاط الإنساني، يجد الاستدلال (reasoning) والحجاج مكانًا يضاهي مكان العناصر المركزية في إطار مشروع إنساني أوسع نطاقًا. ومن أجل إبراز هذه الميزة - نعني كون كل هذه النشاطات تضع ثقتها ومُعولها في تقديم «العلل» (reasons) و«الحجج» (arguments) وتقويمها النقدي - سوف نرجع إلى كل تلك المشاريع باعتبارها مشاريع عقلانية»[77].

هذه المحاولة لإرجاع تعدد أنواع الحجاج وادعاءات الصلاحية الخاصة إلى مختلف «المشاريع العقلانية» و«حقول الحجاج» المُمَأسسة المقابلة لها، إنما يلتصق بها من دون ريب التباسٌ ما. فإنه يظل غير واضح ما إذا كانت هذه الكليات (Totalitäten)، من قبيل القانون والطب، والعلم والإدارة، والفن والهندسة، يمكن أن تتحدد الواحدة بإزاء الأخرى على نحو وظيفي، مثلًا، سوسيولوجي، أو يمكن أن تتحدد أيضًا على نحو منطقي - حجاجي. هل يتصور تولمن تلك «المشاريع

---

(77) Ibid., p. 28.

العقلانية» باعتبارها بصمات مؤسساتية لأشكال الحجاج التي ينبغي تخصيصها من الداخل، أم هو يميز حقول الحجاج **فقط** بواسطة مقاييس مؤسساتية؟ وإن تولمن إنما يميل إلى البديل الثاني الذي يرتبط بأعباء إثبات أقل.

إذا استعنا بالتمييز الذي أدخلناه أعلاه بين جوانب المسار والإجراء والنتاج، فإن تولمن يكتفي بالنسبة إلى منطق الحجاج بمستوى التجريد الثالث، حيث يقتفي أثر بناء الحجج المفردة وترابطها. ثم يسعى من ذلك إلى إدراك التفاضل بين الحقول المختلفة للحجاج من زوايا نظر المأسسة (Institutionalisierung). **عندئذ** يميز على المستوى الإجرائي بين **نماذج التنظيم**[78] الموجهة نحو النزاع والنماذج الموجهة نحو الإجماع، أما على مستوى المسار، فبين **سياقات الفعل المخصصة تخصيصًا وظيفيًا**، حيث يثوي الكلام الحجاجي بوصفه آلية لحل المشاكل. وإنه ينبغي التفتيش عن هذه الحقول المختلفة للحجاج من طريق الاستقراء (induktiv)[79]، فهي ليست متاحة إلا بالنسبة إلى تحليل إمبيريقي قابل للتعميم. وقد ميز تولمن بين خمسة حقول **ممثلة** من الحجاج، ألا وهي القانون والأخلاق والعلم والإدارة ونقد الفن: «عند دراستها نحن سوف نعيِّن هوية أغلب أنماط الاستدلال المميزة التي يمكن العثور عليها في مختلف الحقول والمشاريع، وسوف نتعرف إلى الطريقة التي بها تعكس الادعاءات الكامنة في تلكم المشاريع»[80].

هذا الكشف عن النوايا هو بلا ريب ليس واضحًا بالمقدار الذي قدمته. فإن تولمن ينفذ برنامجه بحيث إنه من طرائق الحجاج التابعة لكل حقل يستخرج على الدوام خطاطة الحجاج نفسها، في هذا الصدد يمكن حقول الحجاج الخمسة أن تُتَصور باعتبارها **تمييزات** (Ausdifferenzierungen) **مؤسساتية لإطار مفهومي كلي** للحجاجات عمومًا. وبحسب هذا النوع من القراءة سوف تكون مهمة منطق الحجاج منحصرة في الكشف عن إطار ما بالنسبة إلى الحجاجات الممكنة. وهكذا، فإن المشاريع المختلفة من قبيل القانون والأخلاق، العلم، الإدارة ونقد الفن، سوف تدين بعقلانيتها إلى هذه النواة المشتركة. ولكن في سياقات أخرى،

---

(78) Ibid., pp. 279 ff.

(79) تضع الترجمة الإنكليزية «indirectly» وهو خطأ (Habermas, *Theory*, p. 33). (المترجم)

(80) Toulmin, Rieke and Janik, p. 200.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

ينقلب تولمن انقلابًا حادًّا ضد هذا النحو من التصور الذي ينزع إلى الكونية، فهو يشك في إمكان الوصول المباشر إلى إطار أساسي وثابت للعقلانية. لذلك يعارض التمشي غير التاريخي للنظرية المعيارية للعلم ذات المنحى البوبري (Poppersch)[81] ببحث تاريخي يعيد بناء تغيرات المفاهيم والبراديغمات. وذلك انطلاقًا من أن مفهوم العقلانية لا يمكن أن ينفتح إلا أمام تحليل إمبيريقي للمشاريع العقلانية، موجه توجيهًا تاريخيًّا.

وفق هذا النوع من القراءة، فإنه ينبغي على منطق الحجاج أن يمتد قبل كل شيء إلى التصورات الجوهرية التي شكلت على مجرى التاريخ عقلانية **كل واحد** من المشاريع، مثل العلم والتقنية والقانون والطب ...إلخ. وإن تولمن إنما يهدف إلى «نقد العقل الجمعي» على نحو يتفادى أي تحديد قبلي للحجاجات، كما يتفادى تعريفات العلم أو القانون أو الفن التي تُقدم في شكل مجرد: «حينما نستخدم عبارات مقولية من قبيل ’علم‘ و’قانون‘، فإننا لا نقصد بذلك لا التتبع غير الزماني لمثالات (Idealitäten) مجردة، يكون من شأنها أن تُعرف في شكل مستقل عن فهمنا المتغير لحاجات الناس ومشاكلهم في كل مرة، ولا أيضًا ما يسميه الناس في شكل عرضي في أي وسط من الأوساط ’علمًا‘ أو ’قانونًا‘ على الأرجح نحن نعمل بواسطة تمثلات معينة، كلية، ’منفتحة‘ ومتغيرة تاريخيًّا، لما **يجب** على المشاريع العلمية والقانونية أن **تنجزه**. ونأتي إلى هذه التمثلات المضمونية (inhaltlich) في ضوء التجربة، وعلى الحقيقة في ضوء الأهداف التي يضعها الناس لأنفسهم في الأوساط المختلفة، وذلك من جهة ما ينشئون الأشكال الخاصة بهم من هذه المشاريع العقلانية، وكذلك أيضًا نوع النجاح الذي يحصلون عليه من تتبع هذه الأهداف على صعيد الوقائع»[82].

مع ذلك، فإن تولمن لا يريد أن يدفع مقابل تفادي مقاييس العقل القبلية، الثمن اللازم لذلك، وهو الوقوع في النزعة النسبية. ففي أثناء التحولات التي تطرأ على المشاريع العقلانية وعلى مقاييس العقلانية، لا ينبغي أن يؤخذ في الحسبان **إلا** ما يعتبره المشاركون في كل مرة ’عقلانيًّا‘. وإن المؤرخ الذي ينطلق من النية في

---

(81) نسبة إلى كارل بوبر. (المترجم)

(82) Toulmin, *Kritik*, pp. 575 f.

إعادة البناء ينبغي عليه، متى ما أراد أن يعقد بين هيئات الروح الموضوعي «مقارنة عقلانية»، أن يهتدي بمقياس نقدي. وهذا المقياس يماهي تولمن بينه وبين «وجهة النظر غير المنحازة للحكم العقلاني» الذي هو عنده مثل هيغل «الفينومينولوجيا»، أمرٌ لا يُفترض طبعًا في شكل اعتباطي، بل يريد أن **يظفر** به من التملك المفهومي لمشروع العقل الجمعي للنوع الإنساني.

مع الأسف لا يُقدِم تولمن على أي محاولة لتحليل **وجهة نظر عدم الانحياز** التي ضبطها على نحو كلي بحق، ومن ثم يعرض نفسه للاعتراض القائل بأن منطق الحجاج الذي لم ينفذه إلا على مستوى خطاطة الحجاج العامة وليس على مستويي الإجراءات والمسارات، أخضعه إلى تمثلات العقلانية **الموجودة سلفًا** (vorgefunden)[83]. وطالما أن تولمن لا يوضح المفترضات التواصلية (kommunikativ)[84] الكلية ومسالك البحث التعاوني عن الحقيقة، فهو لا يستطيع أيضًا أن يبين لنا، على صعيد تداولي - صوري (formalpragmatisch)[85]، ماذا يعني أن يتخذ المشاركون في الحجاج وجهةَ نظرٍ غير منحازة. وهذا النحو من «عدم الانحياز» لا يقبل أن يُستقرأ بناءً على الحجج المستخدمة، بل يمكن أن يوضح بالاستناد إلى شروط الإيفاء بادعاءات الصلاحية بواسطة الخطاب فحسب. وهذا المفهوم الأساسي لنظرية الحجاج يحيل بدوره إلى المفهومات الأساسية للاتفاق المحفز عقلانيًّا والقبول الصادر عن جمهور كوني: «على الرغم من أن تولمن يقر بأن صلاحية ادعاء ما... هي في آخر المطاف تُرسخ بواسطة قرارات بالإجماع (consensual) ناتجة من جماعة ما، فهو لا يعترف إلا ضمنيًّا فحسب بالفرق الحاسم بين القرارات المضمونة والقرارات غير المضمونة التي تتم بالإجماع. وإن تولمن لا يفرق في شكل واضح بين هذه الأصناف المتميزة من الإجماع»[86]. لا يدفع تولمن بمنطق الحجاج بعيدًا بما فيه الكفاية في حقول الجدل والخطابة، ولا يضع

---

(83) التي تم العثور عليها سابقًا. (المترجم)

(84) تضع الترجمة الإنكليزية «Pragmatic» وهو خطأ (Habermas, *Theory*, p. 34). (المترجم)

(85) عبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (المرجع نفسه، ص 35). (المترجم)

(86) Burleson, p. 112;

يقارن: W. R. Fischer, «Toward a Logic of Good Reasons,» *Quart. J. Speech*, vol. 64 (1978), pp. 376 ff.

الفواصل الصحيحة بين **البصمات المؤسساتية** العرضية **للحجاج**، من جهة أولى، و**أشكال الحجاج** المعينة عبر البنى الداخلية، من جهة أخرى.

هذا يسوغ بادئ الأمر بالنسبة إلى رسم الحد النمطي بين جهاز حجاجات موجه نحو النزاع وجهاز حجاجات موجه نحو التفاهم. وإن جلسةَ محاكمة وإيجادَ تسوية هي أمور يستعملها تولمن باعتبارها أمثلة تُضرَب عن الحجاجات التي تُنظم في شكل **نزاع**، ويستعمل المناظرات العلمية والأخلاقية، ولكن أيضًا نقد الفن باعتبارها أمثلة عن الحجاجات التي تُهيأ بوصفها **مسارات توافق** (Einigungsprozesse). بيد أنه على صعيد الوقائع لا تقف نماذج النزاع ونماذج الإجماع جنبًا إلى جنب بوصفها أشكالا تنظيمية متماثلة. وإن التفاوض من أجل تحقيق تسوية لا يُستخدم عمومًا من أجل إيفاء صارم بادعاءات الصلاحية بواسطة الخطاب، بل للتنسيق بين مصالح غير قابلة للتعميم على أساس مواقف قوى متوازنة. ويتميز الحجاج أمام المحكمة (مثل أنواع أخرى من المناقشة (Diskussion) القانونية، من قبيل المشاورات القضائية والمحادثات العقائدية، والتعليقات على القوانين ...إلخ) عن الخطابات العملية الكلية بكونه في ارتباط وثيق بالقانون الساري المفعول (geltend)، وكذلك بالتقييدات الخاصة بنظام إجرائي، يأخذ في الحسبان مقتضيات (Erfordernis) قرار مأذون به والتوجه نحو نجاح الأطراف المتنازعة[87]. بيد أن حجاجات المحكمة إنما تحوي عناصر جوهرية لا يمكن أن يُظفَر بها إلا وفق أنموذج الحجاجات الأخلاقية، وعمومًا أنموذجِ المناقشة في صحة المنطوقات المعيارية. ولهذا السبب، فإن **كل** الحجاجات، سواء أتعلقت بمسائل القانون والأخلاق أم بالفرضيات العلمية أم بالأعمال الفنية، إنما تتطلب الشكل التنظيمي المؤسس **ذاته** للبحث التعاوني عن الحقيقة الذي يطوع وسائل فن الجدال (Eristik) بغرض تشكيل قناعات بيذاتية بقوة الحجج الفضلى.

---

(87) هذا الوضع حركني بادئ الأمر إلى أن أتصور المحاكمات القضائية بمثابة فعل استراتيجي، Jürgen Habermas and N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft (Frankfurt am Main: 1971), pp. 200 f. في هذه الأثناء، حملني روبرت أليكسي على الاقتناع بأن الحجاجات القانونية في خصائصها المؤسساتية كلها ينبغي أن تُتصور بوصفها حالة خاصة من الخطاب العملي. Alexy, *Theorie juristischer.*

لكن ما يتبين قبل كل شيء من تقسيم حقول الحجاج، هو أن تولمن لا يفرق في شكل واضح بين التمايز (Ausdifferenzierung) المحفز داخليًّا في **أشكال الحجاج** والتمايز المؤسساتي في **المشاريع العقلانية** المختلفة. وحسبما يظهر لي، فإن الخطأ يكمن في أن تولمن لا يفصل **الادعاءات التقليدية**، التابعة لسياقات الفعل، فصلًا واضحًا عن **ادعاءات الصلاحية الكونية**. ولننظر في بعض الأمثلة المفضلة لديه:

«(1) فريق أوكلاند ريدرز (Oakland Raiders)، هو حقيقة مؤكدة في كأس البولينغ هذه السنة.

(2) إن الوباء تسببت به عدوى بكتيرية انتقلت من جناح إلى جناح عبر معدات الأكل.

(3) إن أفضل سياسة مؤقتة للشركة هو أن تضع أموالها في السندات البلدية قصيرة الأمد.

(4) يحق لي الوصول إلى أي أوراق تخص الإقالات في الملفات الشخصية في شركتنا.

(5) يجب عليك أن تبذل جهدًا أكبر كي توظف نساء في قطاع المديرين التنفيذيين.

(6) هذه النسخة الجديدة من كينغ كونغ (King Kong) تنطوي على دلالة نفسانية أكثر من النسخة الأصلية.

(7) ينتمي الهليون إلى فصيلة الزنبقيات».

تمثل الجمل من (1) إلى (7) تعابيرَ بها يمكن مؤيدًا ما أن يرفع ادعاءً ضد معارض ما. ولا ينبثق نوع الادعاء في الغالب إلا من السياق. فحينما يقوم أحدُ محبي رياضة ما بوضع رهان مع طرف آخر ويعبر عن (1)، فإن ذلك لا يتعلق عمومًا بادعاء صلاحية يمكن الإيفاء به بواسطة الحجج، بل بادعاء الفوز الذي سيُحسم وفقًا للقواعد المتواضع عليها للعبة. وعلى الضد من ذلك، لو أن (1) قد تم التعبير عنه في نطاق مجادلة (Debatte) بين أناس يفهمون مسائل تلك الرياضة،

فإن الأمر سيتعلق عندئذ بتكهن يمكن أن يرتكز أو يُتنازَع عليه بواسطة العلل. وحتى في حالات حيث يمكن أن يُستقرَأ بعدُ في الجمل أن هذه لا يمكن أن يُعبر عنها إلا في ارتباط مع ادعاءات صلاحية لا تقبل الإيفاء بها إلا من طريق الخطاب، فإن السياق وحده هو الذي يحسم الأمر في **نوع** ادعاء الصلاحية. بذلك يستطيع غيرُ المختصين المهتمين والبيولوجيون أن يتنازعوا على التصنيف النباتي لنبتة «الهليون» ومن ثم أن يعبروا عن (7)، في هذه الحالة يرفع المتكلم ادعاءً على حقيقة قضية ما. فإذا ما قام أستاذ في درس البيولوجيا ففسر تصنيف ليني (Linné) وأصلح تلميذًا صنَّف «الهليون» في شكل غير صحيح، بأن عبر عن (7)، فهو قد رفع ادعاءً على إمكان فهم (Verständlichkeit) قاعدة دلالية.

ليس الأمر أبدًا أن حقول الحجاج تفرق بين الأنواع المختلفة من ادعاءات الصلاحية تفريقًا كافيًا، فعلى الرغم من أن (4) و(5) يمكن أن يُنسَبا (zuzurechnen) إلى حقول مختلفة من الحجاج، نعني بذلك القانون والأخلاق، فإن متكلمًا ما لا يستطيع أن يرفع بهذه التعابير تحت شروط قياسية إلا ادعاءات صلاحية معيارية: في الحالتين هو مدعو إلى معيار للفعل، وفي الحالة (4) فإن هذا المعيار من المحتمل أنه مغطى بتعليمات تنظيمية خاصة بمؤسسة معينة ومن ثم له طابع قانوني.

ادعاء الصلاحية هذا ذاته، سواء أكان يتعلق الأمر بحقيقة قضوية أم بصحة معيارية، إنما يظهر أيضًا على جهات عدة (in modalisierten Formen)، يمكن المرء أن يفهم الإثباتات التي تُشكل بمساعدة قضايا حملية بسيطة أو منطوقات عامة أو قضايا وجودية، وبطريقة مماثلة الوعود أو الأوامر التي تُشكل بمساعدة قضايا جزئية أو كلية تتعلق بالواجب؛ أن يفهمها بمثابة البراديغم (paradigmatisch) بالنسبة إلى **النمط الأساسي** (Grundmodus) من التعابير القابلة للحقيقة أو قابلة للصحة. غير أنه من الواضح في تنبؤات مثل (1) وتفسيرات مثل (2) أو تصنيفات مثل (7) وتبريرات مثل (4) أو تنبيهات مثل (5)، أن **نمط** تعبير ما إنما يعني في العادة شيئًا أكثر تخصيصا: فهو يُفصح أيضًا عن المنظور الزماني - المكاني أو المادي (sachlich) الذي انطلاقًا منه يستند المتكلم إلى ادعاء صلاحية ما.

إن حقولَ حجاجٍ من قبيل الطب وإدارة المؤسسات والسياسة ...إلخ، إنما تعتمد في الجوهر علىّ تعابير قابلة للحقيقة، لكنها تتمايز في العلاقة بالممارسة، فإن توصيةً بخططٍ ما (أو تكنولوجياتٍ ما) كما في (3) هي مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بادعاء في شأن نجاعة التدابير المنصوح بها، بذلك ترتكز على حقيقة التكهنات والتفسيرات أو الوصفات المقابلة لها. وإن تعبيرًا مثل (2) إنما يعرض على العكس من ذلك تفسيرًا يمكن انطلاقًا منه، في سياقات عملية معينة، أن تُستنبط تدابير تقنية من دون جهد يُذكر، مثلًا في الخدمات الصحية، من طريق الاستعانة بالأمر المتعلق بمنع تفشي الأوبئة.

إن هذه وتأملات أخرى تتكلم على الضد من المحاولة التي تهدف إلى اتخاذ البصمة (Ausprägung) المؤسساتية لحقول الحجاج خيطًا هاديا لمنطق الحجاج، فإن التمييزات (Differenzierungen) الخارجية تتصل على الأرجح بتمييزات داخلية بين أشكال مختلفة من الحجاج، وتظل موصدة من دون أي اعتبار موقوف على وظائف المشاريع وأهدافها العقلانية. وتتمايز أشكال الحجاج وفق ادعاءات الصلاحية الكونية التي لا يمكن **التعرف** (erkennbar) إليها في الأغلب الأعم إلا في ارتباط بسياق تعبير ما، لكنها ليست **مكونة** (konstituiert) في أول الأمر عبر السياقات وميادين الفعل.

إذا كان ذلك صحيحًا، فقد صار على نظرية الحجاج أن تتحمل عبء إقامة الدليل (Beweislast)، وهو لعمري عبء ثقيل، إذْ إنه بات عليها عندئذ أن تتمكن من تقديم **منظومة من ادعاءات الصلاحية**[88]. بلا ريب هي لا تحتاج في ما يخص منظومة كهذه لأن تعرض أي «استنباط» في معنى الاستنباطات الترنسندنتالية، يكفي إجراءٌ مؤكد للفحص عن فرضيات إعادة البناء المقابلة لها. وسوف أكتفي هنا بتأمل تمهيدي.

يمكن ادعاء صلاحية أن يُرفَع من طرف متكلم ما ضد سامع (في الأقل). في المعتاد يحدث ذلك ضمنًا. ومن حيث ما يتلفظ المتكلم بجملة ما، فهو يرفع ادعاءً ما، يمكنه، متى ما أراد أن يجعله صريحًا، أن يأخذ هذا الشكل: «إنه حقيقيٌّ (wahr) أن 'ض'، أو إنه صحيح (richtig) أن 'ف'»، أو «أعني ما أقول، حينما أعبر

---

(88) عن وجه العلاقة بين نظرية ادعاءات الصلاحية ومنطق الحجاج، يقارن:
V. L. Völzing, *Begründen, Erklären, Argumentieren* (Heidelberg: 1979), pp. 34 ff.

هنا والآن عن 'ق'»، وحيث يمكن أن ترمز «ض» إلى منطوق ما، و«ف» إلى وصف فعلٍ ما، و«ج» إلى جملة تعبر عن تجربة-في-الحياة (Erlebnissatz)[89]. إن **ادعاء صلاحية** (Geltungsanspruch)[90] ما هو مكافئ للزعم بأن **الشروط** التي تضمن **صلوحية** (Gültigkeit)[91] تعبيرٍ ما قد تم التوفر عليها. ولا يهم إن كان المتكلم قد رفع ادعاءَ صلاحيةٍ ما تضمينًا أو تصريحًا، بل السامع فقط له الخيار في أن يقبل ادعاء الصلاحية أو يرفضه أو يعلقه لبعض الوقت. أما ردات الفعل المسموح بها، فهي قائمة على اتخاذ مواقف -نعم-و-لا- أو الإمساك. وبلا ريب ليس كل «نعم» أو «لا» على جملة معبر عنها بقصد تواصلي، اتخاذًا لموقف من ادعاء صلاحية قابل للنقد، فحينما نطلق من الناحية المعيارية على مطالب اعتباطية اسم «الأوامر»، فإن «نعم» أو «لا» على أمر ما إنما تعبر أيضًا على القبول أو الرفض، ولكن هذا فقط في معنى الاستعداد أو الامتناع عن الانضمام إلى التعبير (Äusserun)[92] عن إرادة الغير. إن اتخاذ مواقف نعم/ لا من **ادعاءات السلطة** هو ذاته عبارةٌ (Ausdruck)[93] تفصح عن **اعتباط** ما. وفي المقابل، فإن اتخاذ مواقف نعم/ لا من ادعاءات الصلاحية إنما يدل على أن السامع يقبل **بالاعتماد على علل** ما تعبيرًا قابلًا للنقد أو يرفضه، إنه عبارة تفصح عن **تبصر** (Einsicht) ما[94].

إذا استعرضنا الآن قائمة الجمل التي قدمناها مثلًا في ما سبق تحت زاوية نظر ما يمكن سامعًا ما أن يثبته أو ينفيه، فإنه تنجم عن ذلك ادعاءات الصلاحية الآتية: في حالة ما إذا كان (1) مقصودًا بمعنى تنبؤ ما، فإن السامع يتخذ موقفًا من خلال نعم أو لا على **حقيقة قضية** (Proposition) ما. والأمر ذاته يسوغ بالنسبة إلى (2). إن نعم ولا على (4) تعني اتخاذ موقف من ادعاء حق ما، وبشكل أعم على **الصحة المعيارية لطريقة ما في الفعل**. والأمر ذاته يسوغ بالنسبة إلى (5). وإن اتخاذ موقف

---

(89) تضع الترجمة الإنكليزية «a first-person sentence» وهو إخلال خطر بالمصطلح المقصود (Habermas, *Theory*, p. 38). (المترجم)

(90) في معنى الصحة المعيارية أو الأخلاقية. (المترجم)

(91) في معنى صلوحية، عُمْلة مالية أو ورقة نقدية أو جواز سفر. (المترجم)

(92) في معنى «التلفظ» في المصطلح اللساني. (المترجم)

(93) في معنى «اللفظ» أو الكلمة المستعملة. (المترجم)

(94) هذا التمييز المهم أهمله توغندهات: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 76 f., 219 ff.

من (6) يعني أن السامع يعتبر **استعمالَ مقياس ما للقيمة مناسبًا** أم لا. واعتمادًا على ما إذا كان (7) مستخدمًا في معنى وصف ما أو باعتباره تفسيرًا لقاعدة دلالية، فإن السامع متى ما اتخذ موقفًا سوف يشير إما إلى ادعاء حقيقة وإما إلى ادعاء قابلية الفهم وإما إلى ادعاء حسن الصياغة (Wohlgeformtheit) كذلك.

إن النمط الأساسي لهذه التعابير إنما يتعين بحسب ادعاءات الصلاحية المرفوعة ضمنًا، من حيث الحقيقة أو الصحة أو الملاءمة (Angemessenheit) أو قابلية الفهم (أو حسن الصياغة). وإلى الأنماط ذاتها يقودنا **تحليلٌ يحدد أشكال المنطوقات تحديدًا دلاليًا**. إن الجمل الوصفية التي تفيد بالمعنى الأعم تسجيل الوقائع إنما يمكن أن تُثبت أو تُنفى من جانب حقيقة قضية ما، أما الجمل المعيارية (أو جمل الواجب) التي تفيد تبرير الأفعال، فمن جانب صحة (أو «عدالة» (Gerechtigkeit)) طريقة ما في الفعل، وأما الجمل التقويمية (أو أحكام القيمة) التي تفيد تقدير قيمة شيء ما، فمن جانب ملاءمة مقياس القيمة (أو «الخير»)[95]،

(95) إنما أحيل هنا على أحكام القيمة «الحقانية» التي تستند في قرارها إلى مناويل قيمة غير وصفية. إن التقويمات التي تفيد في وضع شيء ما في ترتيب معين وفقًا لمقاييس قابلة للاستعمال بشكل وصفي، يمكن أن تُصاغ باعتبارها منطوقات قابلة للحقيقة، ولا تنتمي إلى أحكام القيمة بالمعنى الحصري. وفي هذا المعنى يميز ب. و. تايلور بين «قيمة الدرجة» (value grading) و«قيمة المنزلة» (value ranking):

«من أجل إيضاح الفرق بين قيمة الدرجات وقيمة المنازل، من المفيد أن نبدأ بأن نأخذ في الاعتبار الفرق بين معنيين للفظة 'جيد' لنفرض أننا نحاول أن نقرر ما إذا كان رئيس معين للولايات المتحدة رئيسًا جيدًا. هل نعني أنه جيد مثلما يكون الرؤساء عادة؟ أم أننا نعني أنه جيد في معنى مطلق، ونملك رئيسًا مثاليًا في أذهاننا؟ في الحالة الأولى، تكون فئة المقارنة الخمسة والثلاثين رجلًا الذين كانوا رؤساء فعلًا. أن نقول إن أحدهم كان رئيسًا جيدًا في هذا المعنى، فذلك يعني أنه كان **أفضل من المتوسط**. هو أن ندعي أنه استوفى مناويل معينة بدرجة أعلى من أغلب الرجال الآخرين الذين كانوا رؤساء. 'جيد' مستعمَل باعتباره لفظًا يدل على المنزلة. أما في الحالة الثانية، فإن فئة المقارنة هي ليست فئة الرؤساء الفعليين، بل فئة كل الرؤساء الممكنين (الذين يمكن تخيلهم). وأن نقول إن رئيسًا معينًا كان جيدًا في هذا المعنى إنما يعني أنه يستوفي بدرجة عليا تلكم المناويل التي استيفاؤها الكامل سوف يعرف لنا معنى أن يكون المرء رئيسًا مثاليًا. 'جيد' مستعمَل هنا بمثابة لفظ يدل على الدرجة. ليس من الممكن أن نخصص على وجه الدقة في أي درجة ينبغي أن تكون المناويل مستوفاة بالنسبة إلى رجل حتى يُصنف من حيث درجته باعتباره رئيسًا جيدًا بدل أن يكون رئيسًا متواضعًا أو سيئًا. ذلك يتوقف على نوع المناويل التي نستدعيها (نعني، أي تصور عن الرئيس المثالي يمتلكه المرء في ذهنه)، بأي وجه تكون تلكم المناويل معرفة بشكل واضح، وإلى أي مدى تكون الدرجات التي يمكن أن تُستوفى في نطاقها هي قابلة للقيس، وكيف هي المسافة التي بين الواقع والمثال الذي لدينا».

P. W. Taylor, *Normative Discourse* (Englewood Cliffs: 1961), pp. 7 f.

وأما التفسيرات التي تفيد إيضاح عمليات من قبيل الكلام والتصنيف والحساب والاستنباط والحكم ...إلخ، فمن جانب إمكان فهم العبارات الرمزية أو حسن صياغتها.

**بالانطلاق** من تحليل أشكال المنطوقات، يمكن بادئ الأمر إيضاح الشروط الدلالية التي تحتها **تسوغ** جملةٌ مقابلة. ولكن ما إن يأخذ التحليلُ المتعلق بإمكانات تعليل صلاحية المنطوقات في التقدم، حتى تنكشف **الاقتضاءات** (Implikationen) **التداولية** لمفهوم الصلاحية. فما يعنيه التعليل هو أمر لا يمكن أن يتوضح إلا بالاستناد إلى شروط الإيفاء بادعاءات الصلاحية من طريق الخطاب (diskursiv)[96]. ولأن المنطوقات الوصفية والمعيارية والتقويمية والتفسيرية، وكذلك الإفصاحية أيضًا، تتمايز من حيث شكلها، فإن التحليلات الدلالية تلفت إلى أنه مع شكل المنطوق يتغير **معنى التعليل** أيضًا بطريقة مخصوصة. إن تعليل المنطوقات الوصفية إنما يعني إقامة الدليل (Der Nachweis) على وجود حالات الأشياء، وأما تعليل المنطوقات المعيارية فإقامة الدليل على مقبولية (Akzeptabilität) الأفعال أو بعبارة أخرى معايير الأفعال، وأما تعليل المنطوقات التقويمية فإقامة الدليل على أفضلية القيم، وأما تعليل المنطوقات التعبيرية فإقامة الدليل على شفافية أصناف التقديم الذاتي لأنفسنا، وأما تعليل المنطوقات التفسيرية فإقامة الدليل على أن العبارات الرمزية تم إنتاجُها بحسب قواعد صحيحة. بذلك، فإن معنى ادعاءات الصلاحية المتفاضلة وفقًا لذلك إنما تمكن الإبانة عنه على نحو يتسنى للمرء أن يخصص الشروط المنطقية للحجاج التي تحتها يمكن القيام بدليل كهذا في كل مرة.

لا يسعني في هذا الموضع أن أتعقب أكثر نقاط الاتصال الدلالية – الصورية من أجل بناء نسقي (Systematisierung) لادعاءات الصلاحية[97]، بيد أنني أريد مع ذلك أن أشير إلى تقييدين اثنين، هما على قدر من الأهمية بالنسبة إلى نظرية في ادعاءات الصلاحية: إن ادعاءات الصلاحية ليست متضمنة **فقط** في التعابير

(96) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 55). (المترجم)

(97) «نقاط الاتصال الدلالية – الصورية من أجل بناء نسقي لادعاءات الصلاحية» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 56). (المترجم)

التواصلية، وليس كل ادعاءات الصلاحية المتضمنة في التعابير التواصلية لها ارتباط مباشر بأشكال الحجاج التي تقابلها.

إن الجملة (6) هي مثال على التقويمات الجمالية، فهذا المنطوق (Aussage)[98] يتعلق بقيمة فيلم ما. إن الفيلم مأخوذ عندئذ باعتباره عملًا يظهر مع ادعاءٍ - لنقُلْ - بأنه عرضٌ أصيل وتجسيدٌ مفيد عن تجارب أنموذجية. والآن يمكننا أن نتخيل أنه في أثناء مناقشة (Diskussion) في شأن التقويم الإيجابي نسبيًّا لـ «ريميك» (remake)[99] الذي يبسط - بحسب رأي المتكلم - بسطًا متلطفًا التباينات الكامنة في العلاقة بين كينغ كونغ (King Kong) الوحش وضحيته، نلاحظ أن مقياس القيمة المستخدم أول الأمر من طرفه في شكل ساذج هو من جهته قد وُضع موضع سؤال وصار موضوعًا مطروحًا (Thema). ويحدث انزياحٌ مشابه في الحجاجات الخلقية، حينما يُوضَع معيارٌ يُعتمَدُ عليه من أجل تبرير فعل إشكالي، هو ذاته موضع الشك. كذا يمكن أيضًا أن تُفهَم الجملة (5) في معنى واجب (Sollsatz) عام أو معيار، يطالب سامعٌ ريبي بتقديم تبريرٍ ما لادعاء صلاحيته. وبطريقة مماثلة، يمكن الخطاب الذي يتعلق بالجملة (2) أن يتزحزح نحو الفرضيات النظرية التأسيسية بخصوص الأمراض المعدية. وحالما تتمايز المنظومات الثقافية للفعل، من قبيل العلم والقانون والفن، فإن الحجاجات التي رُسخت في شكل مؤسساتي وأُعدت في شكل مهني، وبالتالي نُفذت من طرف خبراء، سوف تتعلق بـ**المستويات العليا من ادعاءات الصلاحية** التي لا ترتبط بالتعابير التواصلية الفردية، بل بالتوضيعات (Objektivationen) الثقافية، بالأعمال الفنية، بالمعايير الأخلاقية والقانونية أو بالنظريات. في هذا المستوى من المعرفة المخزنة والمُموضعَة (objektiviert) ثقافيًّا إنما توجد أيضًا التكنولوجيات والاستراتيجيات، حيث تكون المعرفة النظرية أو العملية - المهنية منظمة بحسب علاقات معينة بالممارسة، مثل الطب والرعاية الصحية والتقنية العسكرية وإدارة المشاريع ...إلخ. وعلى الرغم من **اختلاف المستويات** فإن تحليل التعابير الفردية، التي يُعبّر عنها بقصد تواصلي، إنما يبقى نقطة انطلاق استكشافية مثمرة بالنسبة إلى

---

(98) تضع الترجمة الفرنسية «phrase» - «جملة»، وهو خلط مع المصطلح السابق (المرجع نفسه، ص 56). (المترجم)

(99) هي عملية إعادة إنتاج أفلام قديمة باستخدام التقنيات الحديثة. (المترجم)

البناء النسقي لادعاءات الصلاحية، وذلك من أجل أنه على مستوى التوضيعات الثقافية لا يظهر أي ادعاء صلاحية لا يكون متضمنًا أيضًا في التعابير التواصلية.

من جهة أخرى، ليس من الصدفة في شيء أنه من بين الأمثلة المقدمة عن التعابير القابلة للنقد والقادرة – إن صح القول – على الاقتران بحجاج ما، لا توجد أي جملة من هذا النمط:

(8) أنا قلق، ينبغي أن أعترف لك، على الحالة السيئة التي يوجد عليها زميلي، منذ أن عاد من المستشفى.

إن هذا من الوهلة الأولى أمرٌ مثير للعجب، وذلك أن هذا النحو من الجمل الإفصاحية التي تُقال في ضمير المتكلم (in der ersten Person) مقرونةٌ كليًا بادعاء صلاحية ما، فإن زميلًا آخر قد يستطيع مثلًا أن يطرح السؤال: «هل تعتقد ذلك فعلًا؟»، أو «ألم ينشرح صدرُك قليلًا إلى أنه للحظةٍ لا يمكنه أن ينافسك؟». إن الجمل الإفصاحية التي تُستخدَم في التعابير التي تأخذ تجارب الحياة غرضًا لها، إنما يمكن أن يتم إيجابها أو نفيها من جانب صدقية (Wahrhaftigkeit) تقديم النفس الذي يصدر عن متكلم ما. وبلا ريب، فإن ادعاء الصدقية الذي يقترن بالتعابير الإفصاحية (expressive Äusserungen)، ليس من نوع يستطيع، كما في ادعاءات الحقيقة أو الصحة، أن يفي بها مباشرة بواسطة الحجج، إذ يستطيع المتكلم على الأرجح، نتيجةً لأفعاله، أن يبرهن على ما إذا كان يقصد فعلًا ما قيل. إن صدقية الإفصاحات (Expressionen) هي شيء لا يمكن **تعليله**، بل **الإشارة** إليه فحسب، أما عدم الصدقية فيمكن أن **يفضح** نفسه من خلال التماسك المنقوص بين تعبير ما والأفعال المقترنة به من الداخل.

طبعًا، إن نقدَ معالجٍ ما للخداع الذاتي للمحلل نفسيًا (Analysand) يقبل أن يُفهَم أيضًا بوصفه محاولة للتأثير في مواقف ما بمساعدة حجج ما، نعني **إقناع** الآخر، فإن المريض الذي لا يعرف نفسه في أمانيه ومشاعره، المتحيز في أوهامه بخصوص تجاربه-في-الحياة، إنما يجب، في أثناء الحديث التحليلي، أن يُحمَل بواسطة الحجج على النفاذ إلى عدم الصدقية غير الملحوظة إلى حد الآن الكامنة في تعابيره الإفصاحية. ومع ذلك، لا توجد هنا بين ادعاء الصدقية الذي هو من شأن جملةٍ عن تجربة-في-الحياة معبَّرٍ عنها بقصدٍ تواصلي، والخطاب

الحجاجي، العلاقةُ ذاتها التي بين ادعاء صلاحية صار إشكاليًّا والمشاجرة (Streitgespräch)[100] الخِطابية. ليس بالطريقة ذاتها يرتبط الحجاج هنا مع ادعاء الصلاحية الذي يحتوي عليه التعبير التواصلي، ففي محادثة علاجية موجهة وجهة معرفة النفس، لا تكون بعض المفترضات (Voraussetzungen) المهمة بالنسبة إلى خطاب ما مستوفاة: فإن ادعاء الصلاحية لن يُعرَف منذ البداية باعتباره إشكاليًّا، والمحلل نفسيًّا[101] (der Analysand) لن يتخذ إزاء المقول موقفًا افتراضيًّا، فمن جهته لا تكون كل الدوافع ما عدا البحث التعاوني عن الحقيقة مستبعَدة أبدًا، ولا توجد أيضًا أي علاقة تناظرية بين المشاركين في المحادثة ...إلخ. بيد أن القوة العلاجية للمحادثة التحليلية إنما ترتكز أيضًا، بحسب تصور التحليل النفسي، على القوة الإقناعية للحجج المستخدمة فيها. وأنا من حيث المصطلح آخذ هذه الظروف في الحسبان بحيث إنني أتكلم دومًا على «النقد» بدلًا من «الخطاب»، عندما تكون الحجج مستخدَمة، وذلك من دون أن يكون على المشاركين أن يفترضوا (voraussetzen) الشروط من أجل وضعية كلام حرة من أي إكراهات خارجية أو باطنية، بوصفها شروطًا مستوفاة.

على نحو آخر بعض الشيء، توجد العلاقات في أثناء المناقشة (Diskussion) عن مقاييس القيمة، والتي يمنحنا النقد الجمالي أنموذجًا يُحتذى عنها[102]، فحتى في نطاق خصومات (Disputen) في شأن المسائل الذوقية، نثق بالقوة المحفزة عقلانيًّا الخاصة بالحجة الأفضل، على الرغم من أن نزاعًا (Streit) من هذا النوع يختلف بطريقة خاصة عن المجادلات (Kontroversen) حول مسائل الحقيقة والعدالة. وإذا كان الوصف المشار إليه آنفًا[103] وصفًا مطابقًا، فإن الدور المميز الذي يُعهد به إلى الحجج هو أن تفتح أعين المشاركين، نعني أن تقودهم إلى إدراك جمالي يشهد على ما بين أيديهم (beglaubigend). ولكن قبل كل شيء، إن نوع ادعاءات

(100) محادثة خصومية، سجالية، جدالية. (المترجم)

(101) «المحلل» مصطلح استعمله أول مرة لاكان لتمييزه من «المريض»: فمن يخوض تحليلًا نفسيًّا لأحلامه ودوافعه النفسية ليس مريضًا، بل يشارك بشكل فعال في عمل نفسي ورمزي وتأويلي كبير. (المترجم)

(102) J. Zimmermann, *Sprachanalytische Ästhetik* (Stuttgart: 1980), pp. 145 ff.

(103) ينظر أعلاه صفحة 106 من هذا الكتاب وما بعدها.

الصلاحية الذي يبرز مع القيم الثقافية، لا يتعالى على الحدود المحلية بالطريقة الجذرية ذاتها التي يتعالى بها على ادعاءات الحقيقة وادعاءات الصحة. ليس من شأن القيم الثقافية أن تسوغ باعتبارها قيمًا كونية، فهي - كما يقول الاسم - محدودة بأفق عالم الحياة الخاص بثقافة معينة. كذلك لا يمكن أن نجعل القيم مستساغة إلا في سياق شكل مخصوص من الحياة. بذلك، فإن نقد مقاييس القيمة يفترض سلفًا فهمًا سابقًا مشتركًا بين المشاركين في الحجاج، هو ليس في المتناول، لكنه هو الذي يقوم ويحد في الوقت ذاته مجال ادعاءات الصلاحية موضوع النظر[104]. وحدها حقيقة القضايا وصحة المعايير الخلقية للفعل وقابلية العبارات الرمزية للفهم أو حسن صياغتها هي طبقًا لمعناها ادعاءات كونية للصلاحية، يمكن أن يتم امتحانها في الخطابات. إنه في أثناء الخطابات النظرية والعملية والتفسيرية فحسب، ينبغي على المشاركين في الحجاج أن ينطلقوا من الافتراض المسبق (المتضارب غالب الأحيان مع الوقائع) بأن الشروط الخاصة بوضعية كلامية مثالية هي مستوفاة بدرجة كافية من التقريب، فعلى «الخطابات» لا أريد أن أتكلم إلا متى ما كان معنى ادعاءات الصلاحية المُستشكَلة يُجبر المشاركين من جهة المفهوم على فرضية أن فهمًا محفزًا عقلانيًا هو من حيث المبدأ أمرٌ يمكن بلوغه، إذ إن «من حيث المبدأ» تعبر عن تحفظ مؤمثِل (idealisierend): إذا أمكنا للحجاج أن يُقاد على نحو منفتح كفايةً وأن يُتقدم فيه بما فيه الكفاية[105].

---

(104) يقارن مع تقرير المحاضرات: G. Grossklaus and E. Oldmeyer (ed.), *Werte in kommunikativen Prozessen* (Stuttgart: 1980).

(105) عن هذه النظرية التداولية الصورية في الحقيقة، الراجعة إلى بيرس، يقارن الآن:
H. Scheit, *Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit* (Habilitationsschrift Univ. München: 1981).

-2-

# في بعض سمات الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم

كان الغرض من الاستطراد الذي عبر بنا دهاليز نظرية الحجاج، هو استكمال تعييناتنا المؤقتة لمفهوم العقلانية. وقد استعنّا بعبارة «عقلاني» بوصفها خيطًا هاديًا من أجل الإبانة عن شروط العقلانية، سواء عقلانية التعابير أم عقلانية الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل. وهذا المفهوم هو بلا ريب، بسبب طرازه الفرداني وغير التاريخي، غير مفيد كما هو بالنسبة إلى طريقة نظر سوسيولوجية.

حتى عندما يتعلق الأمر بالحكم على عقلانية أشخاص فرادى، فإنه لا يكفي أن نلجأ إلى هذا التعبير أو ذاك، بل على الأرجح إن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان (أ) أو (ب) أو مجموعة من الأفراد يسلكون **عمومًا** سلوكًا عقلانيًّا، ما إذا كان المرء يحق له أن يتوقع في شكل نسقي أنه توجد بالنسبة إلى تعبيراتهم عللٌ جيدة، وأن تعبيراتهم (سواء كانت في البعد العرفاني دقيقة أو موفقة، أم في البعد الخلقي - العملي موثوقًا بها أم متبصرة، أو في البعد التقويمي فطنة أم مقنعة، أم في البعد الإفصاحي متصفة بالإخلاص أم النقد الذاتي، أو في البعد التأويلي متفهمة، أو في كل هذه الأبعاد كافة) إنما هي تعبيرات «عقلانية» (vernünftig). حين يرتسم في هذه الأنحاء مفعولٌ نسقي على مدى الحقول المختلفة للتفاعل وعلى مدى فترات متطاولة (وربما في المساحة الزمنية لتاريخ حياة بأكملها)، نتكلم أيضًا على عقلانية **سيرة في الحياة**. وفي الظروف الاجتماعية والثقافية لسيرة كهذه في الحياة،

تنعكس على الأرجح عقلانيةٌ ضرب من عالم الحياة متقاسَم ليس من جهة الأفراد فحسب، بل من جهة الجماعات.

من أجل إيضاح المفهوم العسير لـ **عالم الحياة** المُعقلَن، سوف ننطلق من مفهوم العقلانية التواصلية ونبحث في بنى عالم الحياة التي شأنها أن تمكن الأفراد والمجموعات من توجيهات عقلانية للفعل. ومع ذلك، فإن مفهوم عالم الحياة هو من التعقيد بحيث لا يمكنني أن أبينه تبييناً كافيًا في إطار المقدمة[1]. وبدلاً من ذلك، سأهتم بادئ الأمر بالمنظومات الثقافية للتأويل أو صور العالم (Weltbilder) التي تعكس الخلفية المعرفية للمجموعات الاجتماعية ويضمن انسجامًا ما داخل الكثرة التي تطبع توجيهات الفعل التي من شأنها. أريد بذلك أن أستعلم أول الأمر عن الشروط التي ينبغي على بنى صور العالم الموجهة للفعل أن تستوفيها، إذا كان يجب على سيرة عقلانية في الحياة أن تكون ممكنة بالنسبة إلى أولئك الذين يتقاسمون صورة كهذه للعالم. هذا التمشي ينطوي على فائدتين: هو يجبرنا من جهة أولى على أن ننتقل من التحليل المفهومي إلى التحليل المرشد في شكل إمبيريقي، وأن نذهب رأسًا نحو بنى العقلانية المتجسدة رمزيًا في صور العالم، وهو يجبرنا من جهة أخرى على ألا نفترض بنى العقلانية المعينة للفهم الحديث للعالم بوصفها بنى ذات صلاحية كونية وذلك من دون تحقق، بل أن ننظر فيها من منظور تاريخي.

ومن حيث إننا حاولنا أن نوضح مفهوم العقلانية بناءً على الاستخدام الجاري لعبارة «عقلاني»، فإنه كان علينا أن نرتكز على **فهم سابق** (Vorverständnis)، هو مترسخ في المواقف الحديثة للوعي. ونحن انطلقنا إلى حد الآن من الافتراض الساذج بأن في هذا الفهم الحديث للعالم تعبر بُنى وعيٍ عن نفسها، تنتمي إلى عالم حياةٍ مُعقلَن ومن حيث المبدأ تجعل سيرةَ حياة عقلانية أمرًا ممكنًا. ومع **فهمنا الغربي للعالم** نقرن ضمنًا ادعاءً ما **للكونية** (Universalität). وحتى نرى في ماذا يتمثل هذا الادعاء للكونية، نحن مدعوون إلى عقد مقارنة مع الفهم الأسطوري للعالم، فإن الأساطير تؤدي في المجتمعات القديمة وظيفةَ توفير الوحدة التي

(1) يقارن أدناه المجلد 2، من هذا الكتاب ص 205 وما بعدها.

تؤديها صورُ العالم، بطريقة أنموذجية. وفي الوقت ذاته تشكل داخل التقاليد الثقافية المتاحة لنا وجه التباين الحاد مع فهم العالم الذي يسود في المجتمعات الحديثة. إن صور العالم الأسطورية بعيدة من أن تجعل توجهات الفعل العقلانية في المعنى الذي نقصده أمرًا ممكنًا. وفي ما يتعلق بالشروط التي من شأن سيرة حياة عقلانية في المعنى المشار إليه، تمثل نقيضًا للفهم الحديث للعالم، وإنما في مرآة الفكر الأسطوري كان ينبغي لهذا السبب أن تصبح مفترضات الفكر الحديث التي لم تُدرَس كغرض برأسه إلى حد الآن، أمرًا منظورًا.

كانت المناقشات الأقدم عهدًا في شأن طروحات ليفي برول عن «تفكير الشعوب البدائية»[2]، قد بينت أنه لا يحق لنا بالنسبة إلى التفكير «الوحشي» أن نصادر وجود أي طور «ما قبل» الطور «المنطقي» للمعرفة والفعل[3]. إن الأبحاث الشهيرة التي قام بها إيفانز بريتشارد (Evans-Pritchard) عن الإيمان بالسحر في قبيلة الزندا (Zandestammes)[4] قد أثبت أن الفوارق بين التفكير الأسطوري والتفكير الحديث لا توجد على مستوى العمليات المنطقية[5]. فمن الجلي أن درجة

(2) L. Levy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris: 1922).

(3) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. 2: *Das mythische Denken* (Darmstadt: 1958), and R. Horton, «Levy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution,» in: R. Horton and R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought* (London: 1973), pp. 249 ff.

(4) قبيلة «الزندا» أو «الزندي» (بالمعنى الحرفي «الشعب الذي يملك أراضي كثيرة») تعيش في الكونغو غرب جنوب السودان. (المترجم)

(5) E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: 1937; Frankfurt am Main: 1978).

وجه إيفانز بريتشارد نقده إلى ليفي برول في مقالته: E. E. Evans-Pritchard, «Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality,» *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. 2 (1934), pp. 1 ff.

وقد لخصه على النحو الآتي: «إن كوننا نرجع المطر إلى أسباب مستقاة من الأرصاد الجوية فحسب، في حين أن البربريين يعتقدون أن الآلهة أو الأرواح أو السحر تؤثر في المطر، ليس دليلًا البتة على أن دماغنا يشتغل بشكل مغاير عن دماغهم... فأنا نفسي لم أصل إلى هذا الاستنتاج عبر الملاحظة والقياس. في الواقع أنا لا أملك عن المسارات الجوية التي تؤدي إلى المطر إلا معرفة ضئيلة. وأنا أعترف فقط، وهو ما يعترف به أيضًا كل واحد آخر في مجتمعي، بأن المطر له أسباب طبيعية... ووفقًا لذلك، فإن أي بربري يعتقد أن المطر، تحت شروط طبيعية وطقوسية مخصوصة، يمكن أن يتم التأثير فيه عبر وسائل سحرية مناسبة، لا ينبغي أن أعتبره أقل ذكاء مني. هو لم يصل إلى هذا الاعتقاد على أساس ملاحظات واستنتاجات خاصة، بل تسلّمها بطريقة سائر الإرث الثقافي ذاتها، ولا سيما أنه مولود داخل ثقافته. نحن الاثنان نفكر بمقاييس تفكير هيئتها =

عقلانية صور العالم لا تتغير مع طور التطور العرفاني للأفراد، الذي بحسبه هم يوجهون أفعالهم. ينبغي علينا أن ننطلق من أن الأعضاء الكهول في المجتمعات القبلية البدائية هم من حيث المبدأ يستطيعون تأمين تلك العمليات الصورية ذاتها التي يؤمنها المنتمون إلى المجتمعات الحديثة، حتى وإن كانت المهارات العالية المستوى ها هنا تظهر غالبًا في شكل أقل وعلى نحو أكثر انتقائية، نعني هي مستعمَلة في مجالات من الحياة أضيق وأكثر حصرًا[6]. إن عقلانية صور العالم لا تنقاس بالخصائص المنطقية والدلالية، بل بالمفهومات الأساسية التي يضعها الأفراد تحت تصرفهم من أجل تأويل عالمهم. ونستطيع أيضًا أن نتكلم على «أنطولوجيات» تنبني في صلب هياكل صور العالم، وإنْ كان هذا المفهوم الذي ينبع طبعًا من تقليد الميتافيزيقا اليونانية، لم يكن ينحصر في علاقة مخصوصة بالعالم، في العلاقة العرفانية بعالم الكائن. إن مفهومًا يقابل ذلك، يتضمن العلاقة بالعالم الاجتماعي، وبالعالم الذاتي، كما بالعالم الموضوعي، هو في الفلسفة مفهوم لم يتشكل. وهذا النقص يجب على نظرية الفعل التواصلي أن تعوضه.

أريد بادئ الأمر أن أرسم ملامح الفهم الأسطوري للعالم رسمًا عامًّا. وفي هذا الأمر سوف أقتصر بغاية التبسيط على نتائج الأبحاث البنيوية التي قام بها كلود ليفي شتراوس، وقبل كل شيء تلك التي ألمح إليها موريس غودلييه (M. Godelier) (1). على هذه الخلفية ارتسمت المفهومات الأساسية التي هي قوام الفهم الحديث للعالم والتي هي لهذا السبب مألوفة لدينا. بذلك نفلح من جديد، انطلاقًا من هذه المسافة الثقافية - الأنثروبولوجية، في ربط الصلة بمفهوم العقلانية الذي

---

= لنا المجتمعات التي فيها نعيش. وسوف يكون من غير المعقول أن نقول إن البربري يفكر في المطر بطريقة صوفية أما نحن فعلى الضد من ذلك، بطريقة علمية. في الحالتين، نحن نتقاسم المسارات الذهنية ذاتها، وإن محتوى الفكر متحصل عليه بطريقة مشابهة. ومع ذلك يمكننا القول إن المضمون الاجتماعي لتفكيرنا في المطر هو علمي، وهو يتطابق مع الوقائع الموضوعية، في حين أن المضمون الاجتماعي للفكر البربري هو غير علمي، لأنه لا يتطابق مع الواقع الفعلي، وفضلًا عن ذلك هو صوفي، وذلك بمقدار ما يقبل بوجود قوى خارقة للعالم المحسوس». ذُكر في: H. G. Kippenberg, «Zur Kontroverse Über das Verstehen fremden Denkens,» in: H. G. Kippenberg and B. Luchesi (eds.), *Magie* (Frankfurt am Main: 1978), pp. 33 f.

(6) M. Cole et al., *The Cultural Concept of Learning and Thinking* (New York: 1971); P. R. Dasen, «Cross-Cultural Piagetian Research,» *J. Cross Cult. Psych.*, vol. 3 (1972), pp. 23 ff., and B. B. Lloyd, *Perception and Cognition* (Harmondsworth: 1972).

تم إدخاله آنفًا (2). والمناقشة التي أثارها ب. وينش (P. Winch) بدراسة مستفزة عن الطابع المواضعاتي (konventionell) للعقلانية العلمية سوف تمنحنا مناسبة جيدة لأن نوضح في أي معنى يحق للفهم الحديث للعالم أن يدعي الكونية (3). وفي الأخير سوف ألتقط مفهوم بياجيه عن عدم التمركز [حول الذات] (Dezentrierung) من أجل الإشارة إلى المنظور التطوري الذي يمكننا أن نأخذ به، إذا ما أردنا أن نثبت مع ماكس فيبر مسارًا تاريخيًّا كونيًّا لعقلنة صور العالم. وهذا المسار من شأنه أن يقود إلى فهم للعالم يمهد السبيل إلى عقلنة عالم الحياة (4).

## (1) بنى الفهم الأسطوري للعالم بحسب موريس غودلييه

كلما كان غوص المرء في شبكة تأويل أسطوري للعالم أكثر عمقًا، برزت القوة الشمولية (die totalisierende Kraft) للتفكير البربري على نحو أكثر قوة[7]، فمن جهة يتم في الأساطير استيعاب معلومات ثرية ودقيقة عن المحيط الطبيعي والاجتماعي، وبالتالي معارف جغرافية وفلكية وجوية، معارف عن الحيوانات والنباتات، عن الروابط الاقتصادية والتقنية، عن العلاقات المعقدة للقرابة، عن الطقوس والممارسات المقدسة وتدبير الحرب ...إلخ. ومن جهة أخرى، فإن هذه التجارب هي منظمة على نحو أن كل ظاهرة فردية هي في جوانبها النمطية تشابه أو تباين سائر الظواهر الأخرى. وعبر **علاقات التشابه وعلاقات التباين** تتجمع كثرة الملاحظات في كل شامل (Totalität) واحد. إن الأسطورة إنما «تبني مرآة هائلة، فيها تنعكس الصورة المتبادلة للإنسان والعالم إلى ما لا نهاية وتنفصم وتلتئم بلا انقطاع في موشور (Prisma) علاقات الطبيعة والثقافة... ومن طريق المماثلة يكتسب العالم معنى ما، ويصبح كل شيء مُميزًا ويمكن كل شيء أن يكون مميزًا داخل نظام رمزي، حيث إن كل... المعارف الوضعية إنما تنضم وتندمج في الثراء الكامل لتفاصيلها»[8]. والبنيويون يفسرون هذا الأداء التركيبي بكون التفكير

---

(7) C. Lévi-Strauss: *Strukturale Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1967), vol. 1; *Strukturale Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1975), vol. 2; *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main: 1973), and W. Lepenies and H. H. Ritter (eds.), *Orte des wilden Denkens* (Frankfurt am Main: 1970).

(8) M. Godelier, «Mythos und Geschichte,» in: K. Eder (ed.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 301 ff., hier 316.

الوحشي يلتصق التصاقًا **ملموسًا** بالسطح العياني (anschaulich) للعالم وينظم هذه الإدراكات عبر إنشاء التماثل والتباين[9]. إن حقول الظواهر إنما يتم وضعها في علاقات بعضها مع بعض ويتم تصنيفها من زاوية نظر **التشاكل** (Homologie) **والتنافر** (Ungleichartigkeit)، والتكافؤ والتفاوت، والتطابق والتضاد. ويقول ليفي شتروس إن عالم الأساطير هو عالم **دائري وأجوف**. والتفكير التماثلي إنما ينسج كل الظواهر في شبكة من التقابلات، لكن تأويلاته لا تخترق سطح ما يمكن إدراكه على مستوى المنظور.

إن الطابع الملموس لتفكير ملتصق بما هو عياني وإرساء علاقات التشابه والتباين هما الجانبان الصوريان اللذان تحتهما يمكن التفكير البربري أن يُقارَن مع مراحل نمو الفرد (ontogenetisch) من حيث التطور العرفاني[10]. وفي المقابل، فإن المقولات أو المفهومات الأساسية للصور الأسطورية للعالم إنما تصدر عن حقول تجارب ينبغي أن يتم تحليلها سوسيولوجيًّا، فمن جهة أولى تبرز بنى التبادل داخل منظومة القرابة وعلاقات الأخذ والعطاء بين الأُسر، وبين الأجناس والأجيال باعتبارها خطاطة تأويلية قابلة للاستعمال على أنحاء متعددة: «إن كون المجتمعات الخيالية، حيث تعيش الأشكال المثالية للأساطير وتموت وتنبعث دومًا من جديد، تتمتع بتنظيم يرتكز على علاقات الدم والتحالف، هو أمرٌ لا يمكن أن يستمد أصله من 'المبادئ المحضة' للفكر ولا من أي أنموذج قائم في الطبيعة»[11]. ومن الجهة الأخرى، تكتسب مقولات الفعل دلالة مقومة لصور العالم الأسطورية. صاحب الفعل والقدرة على الفعل، والنية ووضع الهدف، والنجاح والفشل، الفاعل والمنفعل، والهجوم والدفاع... هذه هي المقولات التي من خلالها تتبلور التجربة الأساسية للمجتمعات القديمة: تجربة الكينونة المسلمة بلا حماية إلى الحادثات (Kontingenzen) العارضة في محيط غير مسيطَر عليه[12]. وهذه الأخطار، في مرحلة غير متطورة من مراحل قوى الإنتاج، لا يمكن

(9) عن الطابع التماثلي للفكر الوحشي، يقارن: S. J. Tambiah, «Form and Meaning of Magical Acts,» in: R Horton and R. Finnegan (eds.), pp. 199 f.

(10) J. Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (London: 1930).

(11) Godelier, p. 314.

(12) أكد برونيسلاف مالينوفسكي هذا الموضوع في: B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: 1922). =

التحكم فيها. بذلك تنشأ الحاجة إلى احتواء طوفان الحادثات، إن لم يكن واقعًا فخيالًا، ونعني بذلك الحاجة إلى استبعادها بواسطة التأويل (weginterpretieren): «من خلال المماثلة تصبح الأسباب (Ursachen) والقوى غير المرئية التي تخلق وتقدر العالم غير الإنساني (الطبيعة) والعالم الإنساني (الثقافة)، مجهزة بصفات الإنسان، نعني تقدم نفسها عفوًا للإنسان بوصفها كائنات تملك **وعيًا وإرادة ونفوذًا وسلطة**، ومن ثم بوصفها كائنات مماثلة للإنسان، هي مع ذلك تختلف عنه بأنها تعرف ما لا يعرف، وتقوم بما لا يمكنه القيام به، وتتحكم في ما لا يتحكم، وبالتالي تختلف عنه بكونها متفوقة عليه»[13].

حين يفحص المرء عن الكيفية التي تجعل هذه **المقولات** التي هي مستقرأة عبر أنموذج منظومة القرابة والتي تؤول تجارب التفاعل مع طبيعة خارقة القوة، تتعاضد مع **عمليات** تفكير قائم على المماثلة مع المنظور، فإنه يمكن عندئذ أن تُفهَم السمات السحرية - الإحيائية الأساسية للصور الأسطورية للعالم فهمًا أفضل بعض الشيء. إن الأمر الأعجب **بالنسبة إلينا** هو خصوصًا وضع الحقول المختلفة للواقع على صعيد واحد: فالطبيعة والثقافة مُستشرَفتان (projiziert)[14] على المستوى ذاته. ومن الإدماج المتبادل للطبيعة في الثقافة، وبالعكس للثقافة في الطبيعة، تنبثق من جهة أولى طبيعةٌ مجهزة بملامح شبه إنسانية (anthropomorph)، ممتدة داخل الشبكة التواصلية للذوات الاجتماعية، وفي هذا المعنى هي طبيعة مؤنسة (humanisiert)، ومن جهة أخرى ثقافةٌ هي بمقدار ما مطبّعة ومشيّأة ومستغرقة في علاقة التأثير الموضوعية للقوى المجهولة. ومن منظور التفكير المستنير، فإن التفكير البربري يولد وهمًا مضاعفًا: «... وهمٌ حول ذات نفسه ووهمٌ حول العالم: وهمٌ حول ذات نفسه، بما أن التفكير يمنح المثالات التي يصنعها في شكل عفوي، وجودًا خارج الإنسان ومستقلًا عنه وبذلك هو يغترب (عن ذات نفسه) في داخل صور العالم الخاصة به، ووهمٌ حول العالم الذي يزخرفه بكائنات خيالية، هي

---

= بيّن مالينوفسكي أن الصيادين في جزر تروبريانت يستخدمون الممارسات السحرية قبل كل شيء في المناسبات التي يقفون فيها بالتجربة على نقص معرفتهم، ويعترفون فيها بحدود مناهجهم العقلانية. في هذا الأمر، ينظر: B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion* (Frankfurt am Main: 1973).

(13) Godelier, p. 307.

(14) مسقَطتان، مرتسَمتان. (المترجم)

مماثلة للإنسان وهي في وضع تستجيب لدعائه، سواء بالإحسان أم بالرفض»[15].
إن تأويلًا للعالم من هذا النوع، حيث تتناسب بمقتضاه كل ظاهرة مع سائر الظواهر الأخرى بفعل القوى الأسطورية، لا يمكِّن من نظرية تفسر العالم في شكل سردي وتجعله مستساغًا فحسب، بل أيضًا في الوقت ذاته يمكِّن من ممارسة يتم من خلالها التحكم في العالم بطريقة خيالية. إن تقنية التأثير السحري في العالم هي نتيجة منطقية لعلاقة التبادل الأسطورية للمنظورات بين الإنسان والعالم، بين الثقافة والطبيعة.

بعد هذا الرسم العام عن الملامح الأساسية للتفكير البري، أود أن أعود إلى السؤال لماذا لا تسمح هذه البنى التي تشد صور العالم بأي توجيهات للفعل قد تكون جديرة بأن تُسمى عقلانية بحسب المقاييس الجارية اليوم.

## (2) التمايز بين ميادين الموضوعات في مقابل التمايز بين العوالم

نحن، الذين ننتمي إلى عالم الحياة الحديث، يزعجنا كوننا، في عالم مؤول في شكل أسطوري، لا نستطيع أبدًا إلا في شكل غير دقيق كفايةً، أن نقوم بتمييزات معينة هي أساسية بالنسبة إلى فهمنا العالم. من دوركهايم إلى ليفي شتراوس لم يكف علماء الأنثروبولوجيا عن الإشارة دائمًا من جديد إلى **الخلط** المثير **بين الطبيعة والثقافة**. وهذه الظاهرة يمكن في بادئ الأمر أن نفهمها بوصفها مزجًا بين مجالين اثنين للموضوعات (Objektbereichen)، وبالتحديد بين مجالَي الطبيعة الفيزيائية والمحيط الاجتماعي – الثقافي. فالأسطورة لا تسمح بأي تفريق مفهومي أساسي وواضح بين الأشياء والأشخاص، بين الموضوعات (Gegenständen) التي يمكن التحكم فيها والفاعلين (Agenten)، نعني الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل التي إليها نسند (zurechnen) أفعالًا وتعبيرات لغوية. ولذلك فمن المنطقي أن الممارسات الأسطورية لا تعرف التمييز ما بين الفعل الغائي والفعل التواصلي، بين تدخل أداتي موجه نحو هدف ما في وضعيات معطاة في شكل موضوعي، من جهة أولى، وإرساء العلاقات الشخصية المتبادلة (interpersonal)، من جهة أخرى. إن **الحماقة** التي إليها يُرد الفشل التقني والعلاجي لفعل موجه نحو هدف ما، إنما

(15) Ibid., p. 308.

تقع تحت التصنيف ذاته الذي يقع فيه **الذنب** بالنسبة إلى عيب خلقي – معياري في تدخل ما من جهة ما يصطدم بالأنظمة الاجتماعية القائمة، والإخفاق الخلقي هو بدوره متشابك من حيث التصور مع الإخفاق الفيزيائي، كذلك **الشرير** متشابك مع **المضر**، كما **الخيّر** مع **سليم الصحة والمفيد**. وبالعكس، فإن نزع الأسطرة (Entmythologisierung) عن رؤية العالم (Weltsicht) إنما يعني في الوقت ذاته نفي الجمعنة (Desozialisierung) عن الطبيعة ونفي التطبيع (Denaturalisierung) عن المجتمع.

هذه السيرورة التي يسهل الولوج إليها على صعيد الحدس، وهي تُعالَج في أغلب الأحيان في شكل وصفي، ولكن التي لم تُحلل أبدًا تحليلًا نافذًا وجيدًا، إنما تقود، كما يظهر، إلى **تفريق** مفهومي أساسي **بين مجال موضوعات** الطبيعة **ومجال موضوعات** الثقافة. هذه الرؤية يمكن بلا ريب أن تترك خارج الاعتبار أن التمييز المقولي بين مجالات الموضوعات يتوقف بدوره على مسار تمييزي، يمكن أن يُحلل تحليلًا أفضل بالاعتماد على **المواقف الأساسية** تجاه **العوالم**. إن التصور الأسطوري لـ «القوى الخفية» والتصور السحري لـ «الابتهالات» (Beschwörung) إنما يمنعان في شكل نسقي الفصلَ بين الموقف المُموضع (objektivierend) تجاه عالم من حالات الأشياء الموجودة والموقف الموافق (Konform) أو غير الموافق تجاه عالم من العلاقات الشخصية المتبادلة المنظمة على نحو شرعي. ومن جهة أن كليهما مجالٌ لموضوع برأسه، فإن الطبيعة والثقافة تنتميان إلى عالم الوقائع الذي عنه تكون منطوقاتٌ صائبة ممكنةً، ولكن ما إن يجب علينا أن نبين صراحةً فيم تتميز الأشياء من الأشخاص، والأسباب المادية (Ursachen) من الحوافز، والأحداث من الأفعال ...إلخ، حتى ينبغي علينا أن نرجع من وراء التمايز (Ausdifferenzierung) بين مجالات الموضوعات، إلى التمييز (Differenzierung) بين موقف أساسي تجاه العالم الموضوعي لواقع الحال (was der Fall ist)، وموقف أساسي تجاه العالم الاجتماعي لما يحق لنا أن ننتظره بطريقة مشروعة، لما هو مأمور به أو هو واجب. نحن وضعنا الفواصل المفهومية الصحيحة بين الروابط السببية للطبيعة والأنظمة المعيارية للمجتمع، على قدر صرنا فيه على وعي بتغير المنظورات والمواقف نقوم به عندما نتجاوز الملاحظات أو وجوه التحكم إلى اتباع أو خرق معايير الفعل المشروعة.

بالتأكيد، إن خلط الطبيعة بالثقافة لا يعني أبدًا مجرد **المزج المفهومي** بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي فحسب، بل أيضًا تمييزًا مفقودًا بالنسبة إلى شعورنا **بين اللغة والعالم**، ومن ثم بين الوسط التواصلي للغة **وما حوله** يمكن أن يتم البلوغ إلى تفاهم ما في إطار تواصل لغوي. وضمن طريقة النظر الشمولية (Totalisierend) لصور العالم الأسطورية، يبدو أنه من الصعب أن نعثر بالدقة الكافية على **التمييزات السيميائية** (semiotisch) المألوفة بين حامل العلامة (Zeichensubstrat) الخاص بعبارة لغوية ومضمونه الدلالي والمرجع الذي يمكن لمتكلم بمساعدة العبارة أن يقيم صلة معه في كل مرة. إن العلاقة السحرية بين الأسماء والموضوعات المشار إليها، والعلاقة الملموسة بين دلالة العبارات وحالات الأشياء المُمثَّلة، تشهدان على الاختلاط النسقي بين الروابط **الداخلية للمعنى** والروابط **الخارجية للأشياء** (Sachzusammenhängen). فأما العلاقات الداخلية فتوجد بين العبارات الرمزية، وأما العلاقات الخارجية فبين الكيانات (Entitäten) التي تحدث في العالم. وبهذا المعنى تصلح العلاقة المنطقية بين العلة والنتيجة (Grund und Folge) بوصفها علاقة داخلية، أما العلاقة السببية بين السبب والتأثير (Ursache und Wirkung) فتسوغ بوصفها علاقة خارجية؛ تسبب فيزيائي في مقابل تسبب رمزي)[16]. إن التأويل الأسطوري للعالم والسيطرة السحرية على العالم يمكن أن يتناغما بسلاسة، لأن العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية لا تزالان من حيث المفهوم علاقات مندمجة، فمن الجلي أنه ليس ثمة بعدُ أي مفهوم دقيق بالنسبة إلى الصلاحية غير الإمبيريقية التي نعزوها إلى التعابير الرمزية، إذ يجري الخلط بين الصلاحية والنجاعة الإمبيريقية. ها هنا لا يحق لنا أن نفكر في ادعاءات خاصة للصلاحية: ففي الفكر الأسطوري لم يتم التفريق قط بين ادعاءات الصلاحية المختلفة، من قبيل الحقيقة القضوية والسداد المعياري والصدقية الإفصاحية. ولكن حتى المفهوم الشائع للصلاحية بعامة فهو لم يتحرر من الأخلاط الإمبيريقية، ومفهومات الصلاحية - مثل الأخلاق والحقيقة - هي مدخولة (amalgamiert) بالمفهومات الإمبيريقية للنظام مثل السببية والصحة [البدنية]. لذلك، فإن صورة العالم المشكلة لغويًا هي متماهية مع نظام العالم ذاته إلى حد أنها لا يمكن أن تستشف **بوصفها** تأولًا للعالم، بوصفها تأويلًا، هو عرضةٌ

(16) بالإنكليزية في النص الألماني: «physical vs. symbolic causation». (المترجم)

للخطأ وهو في متناول النقد. ومن هذه الجهة يكتسب الخلط بين الطبيعة والثقافة دلالة ضرب من التشييء (Reifikation) لصورة العالم.

إن التواصل اللغوي والتراث الثقافي المتدفق في أثنائه لا ينفصلان، بما هما واقع متعلق بالقانون الخاص، عن واقع الطبيعة والمجتمع، إلا بمقدار ما تتمايز التصورات الصورية للعالم وتتمايز الادعاءات غير الإمبيريقية للصلاحية. وفي مسارات التفاهم ننطلق اليوم من تلكم **الافتراضات الصورية المشتركة** (Gemeinsamkeitsunterstellungen) التي هي ضرورية، حتى نستطيع أن نقيم الصلة مع شيء ما في عالم موضوعي، هو نفسه بالنسبة إلى الملاحظين كافة، أي بعبارة أخرى مع شيء ما في عالمنا الاجتماعي المتقاسَم في شكل تذاوتي. وإن ادعاءات الحقيقة القضوية أو السداد المعياري إنما شأنها أن تحين هذه الافتراضات المشتركة في كل مرة بالنسبة إلى تعبير معين. وهكذا، فإن حقيقة منطوق ما إنما تعني أن حالة الأشياء المثبتة توجد بوصفها شيئًا ما في نطاق العالم الموضوعي، والسداد الذي يتم جعلُه سائغًا بالنسبة إلى فعل ما بالنظر إلى سياق معياري قائم، إنما يعني أن العلاقة الشخصية البينية التي تم إرساؤها تستحق الاعتراف بوصفها جزءًا مشروعًا من العالم الاجتماعي. إن ادعاءات الصلاحية إنما يمكن من حيث المبدأ أن تُنقَد، لأنها ترتكز على تصورات صورية للعالم. وهي تفترض في صلبها عالمًا هو نفسه بالنسبة إلى **كل** الملاحظين **الممكنين**، وبعبارة أخرى عالمًا متقاسَمًا في شكل تذاوتي **من طرف المنتمين إليه**، نعني شكلًا تم تخليصه من كل مضمون ممكن. وفضلًا عن ذلك تتطلب ادعاءات الصلاحية الموقف (Stellungnahme) العقلاني من معارض ما.

إن الفاعلين الذين يرفعون ادعاءات الصلاحية، إنما ينبغي عليهم أن يمتنعوا عن استباق الحكم (präjudizieren) على مضمون العلاقة بين اللغة والواقع الفعلي، بين الوسط التواصلي وما حوله يتم التواصل. وتحت مسبقة المفهومات الصورية للعالم والادعاءات الكونية للصلاحية ينبغي على المضامين الخاصة بصور العالم اللغوية[17] أن تُفصَل عن نظام العالم المفترض هو ذاته. عندئذ يمكن أن يتم تشكيل

(17) كلمة «اللغوية» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), pp. 66-67). (المترجم)

مفهوم عن التراث الثقافي، مفهوم عن الثقافة المتأثرة بالزمان، حيث يحصل الوعي بأن التأويلات تجاه الواقع الطبيعي والاجتماعي، وأن الآراء والقيم تجاه العالم الموضوعي أو العالم الاجتماعي، تتبدل وتتنوع. وفي المقابل فإن صور العالم الأسطورية تمنع أن يتم أي فك ارتباط مقولي بين الطبيعة والثقافة، وهذا ليس في معنى مزج مفهومي بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي فحسب، بل أيضًا في معنى تشيئة (Reifizierung) ما لصورة العالم اللغوية، وهو أمر ينتج منه أن تصور العالم مؤثث تأثيثًا دوغمائيًّا بمضامين معينة، ممنوعة من اتخاذ موقف عقلاني وبالتالي ممنوعة من النقد.

إلى حد الآن، نحن بمعادلة الخلط بين الطبيعة والثقافة قد قصدنا دومًا الطبيعة **الخارجية** أو العالم الموضوعي. لكنْ يمكن أيضًا أن نكشف عن مزج مماثل بين حقول الواقع بالنسبة إلى علاقة الثقافة والطبيعة **الداخلية** أو العالم الذاتي. إنه بمقدار ما يتشكل المفهوم الصوري **للعالم الخارجي**، وفي الحقيقة المفهوم الصوري لعالم موضوعي من حالات الأشياء الموجودة فحسب، يمكن المفهوم التكميلي **للعالم الداخلي** أو للذاتية أن ينشأ ويتوضح، عالم داخلي إليه يُنسَب كل ما لا يستطيع العالم الخارجي أن يُدمجه في صلبه وما إليه يتوفر الأفراد على منفذ مفضل. إنه على خلفية عالم موضوعي فحسب، يُقاس بحسب ادعاءات حقيقة وادعاءات نجاح قابلة للنقد، إنما يمكن الآراء أن تظهر بوصفها خاطئة في شكل نسقي، ويمكن نوايا الأفعال أن تظهر بوصفها ميؤوسًا منها في شكل نسقي، ويمكن الأفكار (Gedanken) أن تظهر بوصفها أوهامًا، بوصفها مجرد تخييلات، وإنه على خلفية واقع معياري صُيّر موضوعيًّا (gegenständlich) فحسب، ويُقاس بحسب ادعاء السداد المعياري القابل للنقد، إنما يمكن النوايا والرغبات والمواقف والمشاعر أن تظهر باعتبارها غير مشروعة أو أيضًا مزاجية، بوصفها غير قابلة للكونية (verallgemeinbar) أو ذاتية فحسب. وبمقدار ما تسيطر صور العالم الأسطورية على الإدراكات (Kognitionen) وتوجيهات الفعل، فإن التحديد الواضح لميدانٍ خاص بالذاتية لا يبدو ممكنًا. إن النوايا والحوافز تكاد لا تنفصل عن الأفعال ونتائجها كما المشاعر تكاد لا تنفصل عن تعبيراتها المثبتة والمنمطة معياريًّا. والأمر المميز في هذا السياق هو ملاحظة أن أعضاء المجتمعات القديمة يربطون هويتهم الخاصة (eigene Identität) إلى حد كبير بتفاصيل المعرفة الجمعية المسجلة في الأساطير وبالمفردات الصورية للفرائض

الطقوسية. ومثلما أنه لا يتوفر على مفهوم صوري للعالم، يمكن أن يضمن هوية الواقع الطبيعي والاجتماعي في وجه التأويلات المتغيرة للتقليد الثقافي المتأثر بالزمان، كذلك لا يستطيع الفرد أن يعتمد على مفهوم صوري للأنا، بإمكانه أن يؤمن الهوية الخاصة في وجه ذاتية أصبحت مستقلة برأسها وفي سيلان.

وفقًا للاستعمال اليومي للغة، حيث نستخدم المفاهيم المتناظرة للعالم الداخلي والعالم الخارجي، أتكلم على العالم الذاتي في مقابل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي. بلا ريب تثير عبارة «العالم» في هذا السياق أنحاء عديدة من سوء الفهم. فإن ميدان الذاتية إنما يتصل اتصالًا تكميليًّا بالعالم الخارجي الذي هو معرَّف بكونه متقاسَمًا مع الآخرين. والعالم الموضوعي[18] هو مفترَض على نحو مشترك بوصفه جملة الوقائع بكاملها، وحيث تعني الوقائع أن المنطوق في شأن وجود حالة أشياء مقابلة، «ض»، يجوز أن يسوغ بوصفه منطوقًا صائبًا. وها هنا عالم اجتماعي هو مفترَض على نحو مشترك بوصفه جملة كل العلاقات الشخصية البينية التي يمكن الاعتراف بها من طرف المنتمين إليه بوصفها علاقات مشروعة. في المقابل، يسوغ العالم الذاتي بوصفه جملة تجارب الحياة التي لا يملك منفذًا مفضلًا إليها في كل مرة إلا فردٌ واحد. من المؤكد أن عبارة «عالم» ذاتي هي مبررة من جهة ما تتعلق أيضًا في هذه الحالة بمفهوم مجرد، شأنه أن يحد، في شكل مفترضات مشتركة، وبالنسبة إلى كل مشارك، **حقلًا من الأشياء غير المشتركة** (Bereich von Nicht-Gemeinsamkeiten) وذلك في مقابل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي، فإن مفهوم العالم الذاتي له منزلة شبيهة بمنزلة مفهوماته التكميلية، وهذا يتبين أيضًا من أننا نستطيع أن نحلل هذا المفهوم بالرجوع إلى موقف أساسي آخر وإلى ادعاء صلاحية آخر.

إن الموقف الإفصاحي لذاتٍ ما الذي يكشف عن فكرة ما، ويسمح بأن نعرف أمنية ما، ويجعلنا نعرب عن عاطفة ترفع النقاب عن مقطع من ذاتيتها أمام أعين الآخرين، إنما يتميز بطريقة مخصوصة عن الموقف المُموضع الصادر عن ذات متحكمة أو ملاحِظة تجاه الأشياء والأحداث، كما عن الموقف الموافق (أو غير

(18) تكتب الترجمة الفرنسية «خارجي» بدلًا من «موضوعي» وهو تكلف (المرجع نفسه، ص 68). (المترجم)

الموافق) لمشارك في التفاعل تجاه الانتظارات المعيارية. وعلاوة على ذلك نربط التعابير الإفصاحية بادعاء صلاحية قابل للنقد، نعني بادعاء الصدقية. ولهذا فإنه يمكن احتواء العوالم الذاتية في التواصل العمومي باعتبارها حقولًا من الأشياء غير المشتركة ننفذ إليها عبر منفذ مفضل.

ناقشنا «انغلاق» صور العالم الأسطورية إلى حد الآن من زاويتيْ نظر اثنتين: مرةً أولى، من زاوية التفريق المفقود بين المواقف الأساسية من العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، ومرة أخرى من زاوية طابع التفكر (Reflexivität) المنقوص في صورة العالم التي لا يمكن التعرف إليها **بوصفها** صورة للعالم، بوصفها تراثًا ثقافيًا. كذلك فإن صور العالم الأسطورية لا تُفهَم من طرف المنتمين إليها بوصفها منظومات تأويل، هي مرتبطة بتقليد ثقافي، وتستمد قوامها من روابط داخلية للمعنى، ومتصلة بالواقع الفعلي على نحو رمزي، ومقرونة بادعاءات صلاحية، وبالتالي معرضة للنقد وهي قابلة للمراجعة. بهذه الطريقة يمكن، في ضوء التباين الساطع للبنى التي تشد التفكير البربري، أن نستقرئ المفترضات المهمة للفهم الحديث للعالم كما نستقرئ الوقائع (tatsächlich)[19]. أما أن العقلانية المفترضة لفهمنا للعالم فلا تعكس الملامح الجزئية لثقافة مختومة بالعلم فحسب، بل ترفع عن حق ادعاءً للكونية، فهذا أمر لم يتبين.

## (3) الجدال الإنكليزي في العقلانية على إثر بيتر فينش: حججٌ مع موقف ذي نزعة كونية وحججٌ ضد

هذه المسألة قد أصبحت راهنة عندما انبعث مع نهاية القرن التاسع عشر تفكرٌ في أساسيات العلوم التاريخية للروح. والمناقشة في جوهرها قد تمت من ناحيتين: من زاوية نظر منهجية هي قد تركزت على السؤال عن موضوعية الفهم وقد وجدت خاتمة معينة لها في أبحاث غادامر عن التأويلية الفلسفية[20]. وفي الوقت ذاته، وتحت عنوان مشكل التاريخانية (Historismusproblem)، تم الاشتغال على السؤال الجوهري عن فرادة الحضارات ورؤى العالم وقابليتها للمقارنة. هذا

---

(19) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 69). (المترجم)

(20) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: 1960).

القسم من المناقشة هو في الحقيقة قد تعثر في نهاية العشرينات ولم يبلغ نهايته[21]، وذلك من أجل أنه لم يفلح في أن يقدم للمشكل صياغة صارمة كفايةً. وهذا يمكن أن يكون مرتبطًا، من بين أمور أخرى، بأن مجال موضوع علوم الروح، وخصوصًا الشهادات الموروثة في شكل مكتوب والمدروسة فكريًا (intellektuell) انطلاقًا من الفترات المزدهرة للحضارات، ليس مجبرًا مثل التقاليد الأسطورية والطقوس وأعمال السحر ...إلخ، على تكوين جبهة راديكالية داخل السؤال الأساسي: ما إذا كان يحق لمقاييس العقلانية التي بها يمكن العلماء أن يهتدوا في الأقل في شكل حدسي، وفي أي زاوية نظر، أن تدعي صلاحية كونية (universelle). وفي الأنثروبولوجيا الثقافية، أدى هذا السؤال منذ البداية دورًا كبيرًا، ومنذ الستينيات انتصب من جديد في مركز مناقشة جرت بين علماء الاجتماع والفلاسفة[22]. وقد اندلعت على أثر ظهور عملين من نشر بيتر فينش[23]. وسوف أتبع خطًّا واحدًا من الحجاج فحسب، هو على مقدار من الأهمية بالنسبة إلى السياق الذي نحن فيه[24]. وهذا الخط سوف أبنيه، على سبيل التبسيط، في شكل متوالية من ست ثنائيات من الحجج مع وضد الموقف المدافع عن النزعة الكونية. وهذه المتوالية هي بالطبع لا تطابق السير الفعلي لوقائع المناقشة.

---

(21) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: 1922); K. Mannheim, «Historismus,» *Arch. F. Sozialpol.*, vol. 52 (1924), pp. 1 ff.; K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn: 1929);

عن المركب التام: J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik* (Stuttgart: 1976).

(22) B. R. Wilson (ed.), *Rationality* (Oxford: 1970); Horton and Finnegan (eds.); K. Nielsen, «Rationality and Relativism,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 4 (1974), pp. 313 ff.; E. Fales, «Truth, Tradition, Rationality,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 6 (1976), pp. 97 ff.; I. C. Jarvie, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology,» *Curr. Anthr.* (1976), pp. 687 ff.; R. Horton, «Professor Winch on Safari,» *Arch. Eur. Soc.*, vol. 17 (1976), pp. 157 ff.; K. Dixon, «Is Cultural Relativism Self-refuting ?,» *Brit. J. Soc.* (1977), pp. 75 ff.; J. Kekes, «Rationality and Social Sciences,» *Philos. Soc. Sci.*, vol. 9 (1979), pp. 105 ff., and L. Hertzberg, «Winch on Social Interpretation,» *Philos. Soc. Sci.*, vol. 10 (1980), pp. 151 ff.

(23) P. Winch: *The Idea of a Social Science* (London: 1958; Frankfurt am Main: 1966); «Understanding a Primitive Society,» in: Wilson (ed.), pp. 78 ff.

(24) في هذا الأمر أتبع: Th. A. McCarthy, «The Problem of Rationality in Social Anthropology,» in: *Stony Brook Studies in Philosophy* ([n.p.]: 1974), pp. 1 ff.; Th. A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: 1978), pp. 317 ff.;

وأدين باقتراحات جوهرية قبل كل شيء إلى مخطوط محاضرات غير منشور يعود إلى أ. فيلمر:
A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977).

أ) لا تزال الدورة الأولى تتحرك في الواجهة الأمامية للمناقشة، فقد لفت ستيفن لوكس (Steven Lukes) الانتباه إلى قرار أولي يمكن أن يرفع الحاجة إلى المناظرة (Auseinandersetzung) ذاتها: «حين تعترضني مجموعة من المعتقدات التي تظهر لأول وهلة غير عقلانية، ماذا ينبغي أن يكون موقفي منها؟ هل ينبغي علي أن أتخذ موقفًا نقديًّا، معتبرًا أنه لأمر واقع حول هذه المعتقدات أنها في **كينونتها** غير عقلانية، وأن أحاول أن أفسر كيف أمكن الأخذ بها، كيف نجحت في البقاء من دون أن ينتهكها النقد العقلاني، وماذا تكون نتائجها ...إلخ؟ أم ينبغي علي أن أعامل معتقدات كهذه بناء على مبدأ **حسن الظن** (charitably): هل ينبغي علي أن أبدأ من الافتراض بأن ما يظهر لي لاعقلانيًّا يمكن أن يُؤَول باعتباره عقلانيًّا متى ما فُهم **فهمًا كاملًا** في سياقه؟ وبشكل أكثر اختصارًا، إن مدار المشكل هو ما إذا كانت توجد **مناويل بديلة للعقلانية** أو لا توجد»[25]. يبدو أن لوكس يفترض أن عالم الأنثروبولوجيا متى ما واجه تعبيرًا غير مفهوم ومستغلقًا من أول وهلة ومبهمًا، إنما يملك الخيار في أن يتخلى عن محاولة القيام بتفسير تأويلي لدلالته أو لا يتخلى. وإضافة إلى ذلك يقر بأن في أساس القرار لمصلحة إجراء تأويلي إنما يكمن ضمنيًّا القبول بوجود مناويل بديلة للعقلانية. وهذان طرحان بإمكان فينش أن يجادل فيهما بواسطة حجج جيدة.

حين يصمد تعبيرٌ ما هو في بادئ الأمر غير عقلاني أمام محاولات التأويل صمودًا عنيدًا، فإن المؤول يستطيع يقينًا أن يمر إلى تفسير التعبير الذي لا منفذ إليه في معنى وقوع حدث إمبيريقي بمساعدة الفرضيات السببية والشروط الأولية، على سبيل المثال على نحو نفساني أو سوسيولوجي. وهذا الموقف مثله ألسادير ماكنتاير (A. MacIntyre) ضد فينش[26]. وفي نطاق هذه الاستراتيجيا المفهومية في القراءة تكون حجةُ لوكس مقبولة وغير مضرة، لكن متى ما أخذنا الأمر في معنى منهجي صارم فإن البدائل التي أقرها لوكس لا وجود لها. إن التعابير الرمزية لذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل لا يمكن التعرف إليها إلا من خلال وصفات تتعلق

(25) St. Lukes, «Some Problems about Rationality,» in: B. R. Wilson (ed.), p. 194.
[هذا الشاهد كله ورد بالإنكليزية في النص الأصلي. (المترجم)]

(26) A. MacIntyre: «The Idea of Social Science,» pp. 211 ff., and «Rationality and the Explanation of Action,» pp. 244 ff., in: *Against the Self Images of the Age* (London: 1971).

بتوجيهات الفعل (والعلل الممكنة) لفاعل ما. ولهذا السبب، فإن المؤول ليس له من خيار آخر سوى أن يمتحن ما إذا كان تعبيرٌ مبهم، أي تعبير غير قابل للفهم، ليس مطلقًا بل من جوانب معينة، يمكن مع ذلك أن يظهر بوصفه تعبيرًا عقلانيًّا، متى ما فسر المرء المفترضات السابقة التي ينطلق منها الفاعل في سياقه: «لنسجل أننا[27] حين نَعْزُو (ascribing) اللاعقلانية إليه ينبغي أن نشير إلى عدم الاتساق وعدم التطابق بين المعتقدات والمقاييس التي كان يمتلكها وسلوكه الجديد. ولن يكون سلوكه في نزاع مع ما نعتقد أنه مناسب فحسب، بل سوف يكون في نزاع مع ما نعرف أنه يعتقد أنه مناسب»[28]. فبالنسبة إلى المؤول لا تتعلق المسألة أبدًا بضرب من **الإحسان** (Barmherzigkeit) التأويلي، بل بأمر (Gebot) منهجي يقضي بأن ينطلق من العقلانية المفترضة في التعبير موضع السؤال، من أجل أن يؤكد في تلك الحالة وبشكل متدرج لاعقلانيته. وحدها **عدم المراعاة** (Unnachsichtigkeit) التأويلية تجاه مفترضاته الخاصة يمكن أن تحفظ المؤول من نقد يُمارَس من دون نقد ذاتي، بل ومن السقوط في الخطأ الذي عده فينش عن حق من عيوب الأنثروبولوجيين الفيكتوريين - أن نفترض أن مناويل العقلانية الموجودة في ثقافتنا الخاصة هي مناويل كونية ونكتفي بخلعها على الثقافات الأجنبية.

أبعد من ذلك: فإنه لا ينجم أبدًا عن هذا الموقف المنهجي، كما يزعم لوكس، أي قرار مسبق بخصوص مناويل بديلة للعقلانية. عندما يقبل المؤول بالعلل التي يقدمها الفاعل أو يستطيع أن يقدمها في ظروف مخصوصة، عن تعبيره، فهو قد ولى وجهه نحو صعيدٍ حيث ينبغي عليه أن يتخذ موقفًا بنعم أو لا من ادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وما يُعد في كل مرة علة جيدة، يتوقف في شكل جلي على المقاييس التي تغيرت على مجرى التاريخ (بما في ذلك تاريخ العلوم). لكن التوقف على السياق في المقاييس التي بها يحكم المنتمون إلى مختلف الثقافات في العصور المختلفة على صلاحية التعابير حكمًا مختلفًا، لا يعني أن أفكار الحقيقة والسداد المعياري والصدقية أو الأصالة، الكامنة في صلب اختيار المقاييس وبلا ريب على نحو حدسي فحسب، هي متوقفة على السياق بالمقدار ذاته. وفي أي حال، بالنفاذ التأويلي إلى ميدان الموضوع لن يتم استباق الحكم على هذه المسألة في معنى

(27) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(28) MacIntyre, «Rationality,» pp. 251 f.

إيجابي، بل على الأرجح يمكن أن يُجاب عنها في معنى الموقف المناصر للكونية الذي يرغب لوكس في الدفاع عنه، وذلك متى ما نجح المرء في أن يذهب في إشكالية فهم المعنى إلى الأساس فحسب. وسوف نعود إلى ذلك لاحقًا.

ب) إن بحث إيفانز بريتشارد في الشعوذة والكهانة والسحر في قبيلة الزندا الأفريقية، هو واحد من أفضل الأمثلة على أنه يمكن المرء بإزاء التعابير المبهمة أن يمارس مقدارًا عاليًا من الإحسان التأويلي، من دون أن يستخرج النتائج النسبانية التي رأى لوكس أنها مرتبطة بهذا التمشي. وأريد أن أفتتح الدورة الثانية من المناقشة بحجة أوردها إيفانز بريتشارد، تفسر الإيمان بالشعوذة ومن ثم العلل الكامنة وراء الممارسات السحرية المقابلة لها، بالمقدار الذي تمكن قراءه من التعرف إلى درجة اتساق صورة العالم لدى أهل الزندا. وباعتباره عالمًا أنثروبولوجيًّا، يتمسك في الوقت ذاته بمناويل العقلانية العلمية، عندما يتعلق الأمر بالحكم موضوعيًّا على تصورات هذه القبيلة وتقنياتها. ويميز إيفانز بريتشارد بين المطلب المنطقي للتماسك، وهو ما يفي به إيمان الزندا بالشعوذة على نطاق واسع، والمطالب المنهجية التي يجب، بحسب تصورنا، أن تخضع لها المعارف الإمبيريقية في شأن حوادث الطبيعة والتدخلات التقنية فيها، ومن زاوية النظر هذه، فإن الفكر الأسطوري هو بكل وضوح أدنى مرتبة من الفكر الحديث: «إن المفهومات[29] العلمية هي تلك التي تتوافق مع الواقع الموضوعي وذلك في الكرة نفسها بالنظر إلى صلاحية مقدماتها وإلى الاستدلالات المستخرجة من قضاياها... أما المفهومات المنطقية، فهي تلك التي في نطاقها وفي توافق مع قواعد التفكير، تكون الاستدلالات حقيقية، حيث تكون المقدمات حقيقية، في حين أن حقيقة المقدمات هي بلا أهمية... إن خزفًا قد تكسر في أثناء خَبْزه بالنار. ويُحتمل أن يكون هذا ناجمًا عن الحصى. لنفحص الخزف ونرى إن كان هذا هو السبب، ذلك هو التفكير المنطقي والعلمي. إن المرض ناجم عن الشعوذة. وهذا رجل مريضٌ. لنستشر الكهان كي نكتشف من هو المشعوذ المسؤول عن ذلك. ذلك هو التفكير المنطقي وغير العلمي»[30].

---

(29) كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(30) مذكور بحسب: Winch, «Understanding».

حين يؤول الأنثروبولوجي تعابير السكان المحليين، فهو يربطها بتعابير أخرى كما يربطها بشيء ما داخل العالم. في البعد الأول، يمكن أن يرتكز على منظومة من القواعد، هي صالحة بالنسبة إلى الجانبين بالطريقة ذاتها - على مبادئ المنطق الصوري المسيطَر عليها حدسًا. أما ما يخص بُعدَ العلاقة بالعالم، فإنه ينبغي على الأنثروبولوجي أن يعود في الحالات المشكوك فيها إلى طبقة التعابير التي تكون قواعد استعمالها غير إشكالية. عندئذ يفترض أن كل المشاركين ينطلقون من المفهوم نفسه عن عالم من الكيانات، أن السكان المحليين، في وضعية معينة، هم، بهذا القدر أو ذلك يدركون الشيء ذاته، هم، بهذا القدر أو ذاك يتأولون الوضعية بالطريقة ذاتها التي بها يتأولها هو نفسه[31].

ها هنا لا يمكن بالطبع جميع الأطراف، كما هي الحال في المنطق، أن يلجأوا إلى مجموعة من قواعد التأويل التي لا لبس فيها والصالحة في شكل بيذاتي. وحيثما يحدث خلافٌ (Dissens) عنيد في شأن حقيقة القضايا ونجاعة التدخلات، فإنه ينبغي على الأنثروبولوجي، حسبما أفهم إيفانز بريتشارد، أن يعول على طرائق الاختبار التي لا يمكن أن نبلغ إلى الوعي بصلاحيتها الكونية إلا بعد أن تكون قد صيغت تمامًا بأسلوب علمي في إطار ثقافتنا.

بذلك أسس فينش اعتراضاته ضد إيفانز بريتشارد على مفهوم ثقافوي للغة، مستلهم من فتغنشتاين. وبـ «اللغة» يفهم صور العالم المتمفصلة لغويًّا وأشكال الحياة المتهيكلة بالتوافق معها. إن شأن صور العالم أن تخزن المعرفة الثقافية التي بمساعدتها في كل مرة تقوم جماعة لغوية ما بتأويل العالم. وكل ثقافة ترسي في داخل لغتها صلةً ما بالواقع. وهكذا تكون «فعليةً» أو «غيرَ فعليةٍ»، «حقيقيةً» أو «غيرَ حقيقيةٍ»، مفهوماتٌ تسكن في اللغات كلها وليس مفهومات تطرأ في هذه اللغة ويمكن أن تُفتقَد في تلك. بيد أن أي ثقافة إنما تلاقي هذه التمييزات المقولية في **داخل** المنظومة اللغوية التي تخصها: «ليس الواقع[32] هو ما يمنح للغة معنى. فما هو واقعي وما هو غير واقعي إنما يكشف عن نفسه **في** المعنى الذي تتخذه

(31) إن منزلة هذه الافتراضات الصورية للجماعة قد تم تمييزها بشكل مناسب ضمن:
M. Hollis, «The Limits of Rationality,» in: Wilson (ed.), pp. 214 ff.

(32) الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

اللغة. وفضلًا عن ذلك، فإن التمييزَ بين الواقعي وغير الواقعي من جهة، ومفهومَ التوافق مع الواقع من جهة أخرى، كلاهما ينتميان هما ذاتهما إلى لغتنا (أي إلى كل لغة مختلفة، ي. هـ.[33])... فإذا رغبنا في أن نفهم دلالة هذه المفهومات، فإنه ينبغي علينا أن نفحص عن الاستعمال الذي لها فعلًا - **داخل** اللغة»[34].

بيد أنه من الجلي بنفسه أن الزندا والأنثربولوجيين يتكلمون لغات متباينة، وهذا يكشف عن المجهود التأويلي العالي الذي ينبغي على الأنثروبولوجيين أن يبذلوه. وإن إيفانز بريتشارد نفسه قد بين أن لغة الزندا إنما تعكس صورة للعالم على قدر من الاتساق، فهذه الأخيرة مثل الفهم الحديث للعالم، ولكن بطريقة مغايرة لهذا الفهم، إنما تحدد التمييزات المقولية بين الواقعي وغير الواقعي، وتعين الكيفية التي بها يقرر المرء ما إذا كان تصورٌ ما موافقًا للواقع أو غير موافق له. وبحسب فينش، فإنه بذلك أمرٌ **لا معنى له**، أن نفترض أن الطرفين ينطلقان من مفهوم العالم نفسه. ليس للأنثروبولوجي أي حق في أن يحكم على الإيمان بالشعوذة والسحر بحسب مقاسات (Maßstäben) العقلانية العلمية. إن إيفانز بريتشارد لا يمكنه أن يطالب لنفسه بهذا الحق إلا من أجل أنه ينطلق من الافتراض الذي لا أساس له «بأن[35] تصور 'الواقع' ينبغي النظر إليه بوصفه معقولًا (intelligible) وقابلًا للتطبيق **خارج** سياق التعقل العلمي ذاته، بما أن ذلك هو ما معه ينبغي على المفهومات العلمية، وما معه لا ينبغي على المفهومات غير العلمية، أن تكون لها علاقة. وعلى الرغم من تشديد إيفانز بريتشارد على أن لعضو في الثقافة العلمية تصورًا للواقع مختلف عن ذاك الذي يملكه زندي (A Zande) يؤمن بالسحر، فهو يريد أن يذهب أبعد من مجرد تسجيل هذا الأمر الواقع وأن يجعل الاختلافات صريحة، وأن يقول في نهاية المطاف إن التصور العلمي يتوافق مع ما يبدو أنه هو الواقع فعلًا، في حين أن التصور السحري هو ليس كذلك»[36].

---

(33) اختصار معناه «يورغن هبرماس». (المترجم)

(34) Winch, «Understanding,» p. 82.

(35) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(36) Ibid., p. 81.

ج) قبل أن نرفع النقاب في الدورة الثالثة من المناقشة عن وجوه الضعف في اعتراض فينش، ينبغي علينا أن نفسر بادئ ذي بدء أين تكمن قوته تحديدًا. إن اللغات، وصورة العالم المتمفصلة لغويًّا، وشكل الحياة، هي مفهومات تتعلق، في جانب منها، بشيء جزئي، إذْ إن اللغات وصور العالم وأشكال الحياة لا تظهر إلا في الجمع. ومن جانب آخر، تتعلق بشموليات (Totalitäten): إذ بالنسبة إلى المنتمين إلى الثقافة نفسها تكون حدود لغتهم هي حدود عالمهم. هم يستطيعون أن يوسعوا من أفق عالم الحياة الخاص بهم، ولكن لا أن يخرجوا منه، ومن هذه الجهة، فإن كل تأويل هو أيضًا عملية إدماج. ومن حيث إن صور العالم تتعلق بشمولية ما، فهي أيضًا لا يمكن خداعها من حيث هي تمفصلات فهم ما للعالم، حتى ولو كانت تمكن مراجعتها. ومن زاوية النظر هذه، هي تشبه بورتريه (Portrait) أو رسمًا يدويًّا لوجه ما، يحدوه الادعاء بأنه يقدم شخصًا ما بتمامه وكماله.

البورتريه لا هو **تصويرٌ** (Abbildung) في معنى خريطة بلد ما، تكون دقيقة أو غير دقيقة، ولا هو **استعادةٌ لوضع الأشياء** في معنى قضية ما، يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة، فعلى الأرجح يمنح البورتريه زاوية رؤية انطلاقًا منها يظهر الشخص المقدم بطريقة معينة. ولهذا السبب يمكن أن تُعطى بورتريهات كثيرة عن الشخص نفسه، فهذه الأخيرة يمكن أن تجعل الطبع يظهر من جوانب مختلفة تمامًا، ومع ذلك يمكن أيضًا أن نشعر بأنها مطابقة وأصيلة ومناسبة. وعلى منوال مشابه، ترسم صور العالم الإطار المفهومي الأساسي الذي بداخله نؤول كل ما يحدث في العالم، على نحو معين بوصفه شيئًا ما. إن صور العالم، مثلها مثل البورتريهات، لا يمكنها أن تكون صائبة ولا خاطئة[37].

من جهة أخرى، تتميز صور العالم عن البورتريهات بكون أن من شأنها أن **تجعل** تعابير جزئية تحتمل الحقيقة أمرًا **ممكنًا**. ومن هذه الناحية لها صلة ما مع

---

(37) أدين بهذه المقارنة إلى عمل بحثي، مستلهَم بشكل جلي من فتغنشتاين، يعود إلى باتريك بوركا عن «الحقيقة ورؤى العالم» (1976)، كان مكنني ريتشارد رورتي من الاطلاع عليه: «إن رؤى العالم، مثل أعمال البورتريه، هي حالات من 'الرؤية إلى شيء بوصفه' (seeing as). نحن نمتلك رؤية للعالم، عندما ننجح في أن نرى المجموع الكامل للأشياء بوصفه شيئًا ما أو شيئًا آخر. ليس من الضروري أن نعطي جردًا عن كل العناصر في العالم بشكل فردي، بل عن الكل بوصفه كلًّا. وهكذا في معنى ما ينبغي على رؤية ما للعالم أن تتضمن كل شيء، ولكن في معنى آخر لا». Patrick Burke, «Truth and Worldviews» (1976), p. 3.

الحقيقة، حتى وإن كانت غير مباشرة، وهذه هي الحالة التي لم يراعِها فينش. بلا ريب، إن صور العالم، بسبب علاقة بالشمول (Totalitätsbezug) الخاصة بها، معفاة من البعد الذي في نطاقه يكون حكمٌ ما ذا معنى طبقًا لمقاييس الحقيقة، بل حتى اختيار المقاييس التي بمقتضاها يتم الحكم في كل مرة على حقيقة المنطوقات، فإنه يمكن أن يتوقف على السياق المفهومي الأساسي لصورة ما عن العالم. بيد أنه لا ينتج من ذلك أن فكرة الحقيقة ذاتها قد يحق أن تُفهَم بناءً على نزعة جزئية (partikularistisch). فمهما كانت منظومة اللغة التي اخترناها، فنحن دومًا ننطلق حدسيًا من الافتراض القاضي بأن الحقيقة هي ادعاء كوني للصلاحية. إذا كان منطوقٌ ما صائبًا، فإنه يستحق، مهما كانت اللغة التي صيغ فيها، موافقة كونية. من هنا، يمكن أن يقع الاعتراض ضد الطرح الذي طوره فينش، بأن صور العالم يمكن أن تُقارَن في ما بينها ليس من زوايا النظر شبه الجمالية وغير المكترثة للحقيقة، من قبيل الاتساق والعمق والاقتصاد والاكتمال ...إلخ فحسب، بل أيضًا من زاوية نظر **الملاءمة العرفانية**. فإن ملاءمة صورة للعالم متمفصلة لغويًا هي وظيفة خاصة بالمنطوقات الصائبة التي تكون ممكنة في نطاق هذه المنظومة اللغوية[38].

بلا ريب يستطيع فينش أن يرد هذا الاعتراض في أول الأمر باعتباره سوءَ فهم تحركه نزعة عرفانية. إن صور العالم المتمفصلة لغويًا هي على قدر من التواشج مع أشكال الحياة، نعني مع الممارسة اليومية للأفراد الذين تمت جَمْعَنَتُهُم (vergesellschaftete)، بحيث إنه لا يحق اختزالها في وظائف المعرفة وتسخير (Verfügbarmachung) الطبيعة الخارجية: «إن من يلعب الألعاب اللغوية هم أناسٌ لهم حيواتٌ عليهم أن يحيوها؛ حيواتٌ تضمن منوعة واسعة من المصالح المختلفة، وبينها كل أنواع الصلات المختلفة. وبسبب ذلك، فإن ما يقوله إنسانٌ أو يفعله يمكن أن يصنع فرقًا ليس بالنسبة إلى إنجاز النشاط الذي هو منخرطٌ فيه حاضرًا فحسب، بل بالنسبة إلى حياته وإلى حيوات الناس الآخرين... ما يمكننا أن نتعلمه من دراسة الثقافات الأخرى ليس مجرد إمكانات وجود طرائق أخرى في فعل الأشياء أو تقنيات أخرى، فما هو أهم من ذلك هو أننا يمكن أن

---

(38) لقد أدخلت مقياس «الملاءمة» في هذا المعنى من أجل وسم المنظومات اللغوية القابلة للاستخدام نظريًا ضمن: Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien,» in: H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: 1973), pp. 245 ff.

نتعلم إمكانات مختلفة في جعل الحياة الإنسانية ذات معنى، وأفكارًا مختلفة في شأن الأهمية الممكنة التي يكتسيها القيامُ ببعض النشاطات، وهو يحاول أن يتأمل معنى حياته في جملتها»[39].

في إطار صورة العالم الخاصة بهم، يتفاهم المنتمون إلى جماعة لغوية ما على الموضوعات المركزية لحياتهم الشخصية والاجتماعية. ومتى ما أردنا أن نقارن مناويل العقلانية، المنصهرة في صلب منظومات التأويل المختلفة ثقافيًا، فإنه لا يحق لنا أن نحصر أنفسنا في بُعد العلم والتقنية الذي توعِزُ به إلينا ثقافتُنا **نحن** وأن نجعل من تمكيننا من المنطوقات الصائبة والتقنيات الناجعة مقياسًا **لعقلانيتها، إن** صور العالم هي قابلة للمقارنة بالنظر إلى طاقتها على **تأسيس المعنى** (Sinnstiftung) فحسب. فشأن صور العالم أن تلقي الضوء على الثيمات (Themen) الوجودية التي تتردد في جميع الثقافات، كالولادة والموت، المرض والفاقة، والذنب والحب والتضامن والوحدة، فهي تفتح إمكانات أصلانية «لإعطاء معنى للحياة الإنسانية»[40]. بذلك هي تهيكل أشكال الحياة، التي هي **من حيث قيمتها لا تقبل المقارنة**. إن عقلانية أشكال الحياة لا يمكن أن تُرد إلى الملاءمة العرفانية لصور العالم التي تتأسس عليها.

د) بهذه الحجة، يلجأ فينش إلى جوانب المضمون، والحال أن عقلانية صور العالم وأشكال الحياة إنما ينبغي عند الاقتضاء أن تُستقرأ من الخصائص الصورية. ونحن نستطيع أن نفتتح الدورة القادمة من الحجاج بأن نبين في أي معنى أخطأ فينش المشكل الذي به يتعلق الأمر. إن الملاءمة العرفانية لصور العالم، نعني اتساق المنطوقات الممكنة فيها وحقيقتها، كما أيضًا نجاعة خطط الفعل التابعة لها، إنما تنعكس أيضًا في ممارسة طريقة الحياة. وفينش نفسه يؤيد ملاحظة إيفانز بريتشارد أن الزندا بإمكانهم أن يفسروا التناقضات الواضحة للعيان، على سبيل المثال بين نبوءتين للعراف (Orakelsprüche. das Orakel)[41] أو بين تكهن ما للعراف والأحداث العارضة، بمساعدة الإيمان بالسحر، ولكن مع ذلك إلى درجة معينة

---

(39) Winch, «Understanding,» pp. 105 f.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(40) هذا الشاهد القصير بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(41) بالمعنى اليوناني أي جواب الإله عن سؤال بشري. هاتف لا يكلم إلا كاهنًا أو عرافًا. (المترجم)

فقط. على سبيل المثال ينطلق إيفانز بريتشارد من التمثلات التي تتعلق بتوريث القوى السحرية ويناقش التناقضات التي لا بد من أن تنجم عن بعض الافتراضات الأساسية للصورة الإحيائية للعالم. وهو لا يترك أي مجال للشك في أن الزندا هم أنفسهم يستشعرون تلك السخافات التي لا مرد لها باعتبارها أمرًا مزعجًا، وذلك ما إن ينخرطوا في فحص عنيد عن التماسك، كما يفعل عالم الأنثروبولوجيا. لكن مطلبًا من هذا النوع **نُبهوا إليه** (herangetragen)[42]، فهو لا ينشأ في إطار ثقافتهم. وبصفة عامة، فإن الزندا يتملصون منه عندما يواجهونه بسبب عالم الأنثروبولوجيا. ولكن أليس هذا الامتناع، التسامح الكبير تجاه التناقضات، أمارة على مسلك غير عقلاني في الحياة؟ ألا ينبغي علينا أن نسمي توجيهات الفعل التي لا يمكن أن تستقر إلا في مقابل كبت التناقضات، توجيهات غير عقلانية؟ ذلك ما ينكره فينش.

يحيل فينش على ملاحظة إيفانز بريتشارد بأن أهل الزندا ليس لهم مصلحة نظرية في أن يتعقبوا المشكل المشار إليه، متى ما اصطدموا به وجهًا لوجه. «يمكن[43] الآن أن يظهر الأمر وكأنما نحن نملك أسبابًا واضحة للحديث عن عقلانية الأوروبيين المتفوقة على تفكير قبيلة الزندا، من حيث إن هذا التفكير يحتوي على تناقض هم لا يقومون بأي محاولة لإزالته ولا هم حتى يتعرفون إليه: تناقض هو، مع ذلك، شيء يمكن التعرف إليه بما هو كذلك في سياق طرائق التفكير الأوروبية. ولكن هل أن تفكير الزندا يحتوي فعلًا في هذا الأمر على تناقض؟ إذ يبدو من تقرير إيفانز بريتشارد أن الزندا لا يدفعون بطرائق تفكيرهم في السحرة إلى الحد الذي معه هم سوف يقعون في تناقض»[44]. يعتبر فينش أنه من غير المشروع أن ندفع بمطلب التماسك أبعد مما يفعل الزندا **من ذات أنفسهم**، ويخلص إلى الاستنتاج «بأن[45] الأوروبي، المهووس بدفع تفكير الزندا إلى حيث لن يذهب بمقتضى طبيعته - إلى الوقوع في تناقض - هو المُدان بسوء الفهم، وليس أهل الزندا، فالأوروبي في الواقع يقترف خطأً مقوليًّا»[46].

(42) نُقل إليهم وفُرض عليهم. (المترجم)

(43) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(44) Ibid., p. 92.

(45) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(46) Ibid., p. 93

لا يجوز أن نخلط الإيمان بالسحر مع شبه نظرية، إذ بإيمان كهذا لا يريد الزندا تحديدًا أن يفهموا الحادثات في العالم **بالطريقة المُموضعة ذاتها** التي ينتهجها فيزيائي حديث أو طبيب تكون في نطاق علوم الطبيعة.

هـ) إن الاتهام المرفوع ضد علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين بأنهم قد اقترفوا خطأً في المقولات إنما يمكن أن يُفهَم في معنى قوي وفي معنى ضعيف. إذا كان ينص على أن العالِمَ لا يحق له أن يفرض على السكان المحليين مصلحته الخاصة في إزالة مظاهر عدم التماسك فحسب، فإن الرد الذي يمكن تصوره بكل يسر هو ما إذا كان هذا النقص في المصلحة النظرية ليس راجعًا إلى أن صورة العالم لدى الزندا إنما تفرض منوال عقلانية أقل ادعاءً وفي هذا المعنى هي أقل عقلانية من فهم العالم لدى المحدثين، بذلك نفتتح الدورة قبل الأخيرة من المناظرة.

يبسط روبن هورتن (R. Horton) هذه الحجة في ارتباط مع تمييز بوبر (Popper) بين الذهنيات «المنغلقة» والذهنيات «المنفتحة» وأشكال الحياة المقابلة لها في المجتمعات الموقوفة على التقاليد والمجتمعات الحديثة. وهو يقبل تصور فينش القاضي بأن بنى صور العالم إنما تعبر عن نفسها في أشكال الحياة، لكنه يؤكد إمكان تقويم صور العالم، إنْ لم يكن ذلك بحسب درجة ملاءمتها العرفانية، فبحسب مدى كونها تمنع أو تعزز مسارات التعلم العرفاني - الأداتي: «بالنسبة[47] إلى التحصيل المتدرج للمعرفة، يحتاج الإنسان إلى كل من النوع السليم من النظريات والموقف السليم منها»[48]. ويرتكز هورتن وفينش تقريبًا على المواضع ذاتها في تقرير إيفانز بريتشارد، تلك المتعلقة بالموقف غير النقدي لأهل الزندا، لكن هورتن لا يُرجع هذا الموقف إلى عقلانية مخصوصة لصورة العالم عند الزندا، هي معادلة من حيث المبدأ للعقلانية العلمية، بل على الأرجح، إن الإيمان بالسحر يكشف عن بنية شأنها أن تربط وعي الزندا بالتأويلات (Interpretationen) الموروثة ربطًا أعمى بهذا القدر أو ذاك ولا تسمح أبدًا بانبجاس وعي ما بإمكان تأولات (Deutungen) بديلة: «بعبارة أخرى[49]، إن غياب أي وعي بوجود بدائل

(47) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(48) R. Horton, «African Thought and Western Science,» in: Wilson (ed.), p. 153.

(49) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

يهيئ للقبول المطلق بالعقائد النظرية المستقرة، ويُلغي أي إمكان لمساءلتها. وفي ظروف كهذه، فإن العقائد تحاصر المؤمن بقوة قاهرة. وإن هذه القوة هي التي نُحيل عليها عندما نتحدث عن عقائد كهذه باعتبارها مقدسة... هنا إذًا، نحن نتورط في حالتين أساسيتين: 'المنغلقة' - التي تتميز بنقص في الوعي بالبدائل، وقداسة في المعتقدات، وقلق من التهديدات التي تحدق بها، و'المنفتحة' - التي تتميز بوجود وعي بالبدائل، وقداسة مخففة في المعتقدات، وقلق مخفف من التهديدات المحدقة بها»[50].

يبدو أن بُعد الانغلاق في مقابل الانفتاح من شأنه أن يمنح **إلى عقلانية صور العالم مقياسًا مستقلًا عن السياق**. بلا ريب، ما يصنع النقطة المرجعية هو مرة أخرى العلم الحديث، وذلك أن هورتن إنما يُرجع الطابع «المقدس»، نعني الذي يضمن هوية صور العالم المنغلقة، إلى السعي إلى إقامة ضرب من المناعة (Immunisierung) ضد البدائل التأويلية التي هي في تباين مع الاستعداد للتعلم والقدرة على النقد من حيث هما من الملامح البارزة للروح العلمية. بلا ريب، إن هورتن لا يدرج الإيمان بالسحر ضمن مطالب علم في طور التكون، لكنه لا يحكم على بنيته إلا من زاوية نظر عدم تسامح عالم التمثلات السحرية - الأسطورية مع مواقف التفكر الأساسية التي من دونها لا يمكن أن تنشأ نظريات علمية. والاعتراض، القاضي هنا بأن الأوروبي الحديث هو الذي يقترف خطأ في المقولات، إنما يمكن لهذا السبب أن يتجدد على صعيد آخر.

حتى لو كنا مستعدين للإقرار بأن قابلية التعلم والقدرة على النقد ليستا أبدًا بالملامح الغريبة الخاصة بثقافتنا وحدها، فإنه في الأقل لأمرٌ أُحادي أنْ نحكم على صور العالم بحسب ما إذا كانت تُعيق أو تيسر ذهنية علمية ما. وبخصوص هذه النقطة يتفق ماكنتاير مع فينش: «إنه[51] من الصواب أن نتساءل، بما نحن عليه من التعقد، ما إذا لم يكن يجب علينا في الأقل أن نواصل خطأ فرايزر (Frazer) ولكن بطريقة أكثر تلطفًا، إذْ حين نباشر تعبيرات ثقافةٍ غريبة عنا وأنشطتها بواسطة ضربٍ من تصنيف الأجناس راسخٍ تمامًا في أذهاننا ونسأل

---

(50) Horton, «African,» pp. 154 f.

(51) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

عن طقس معطى أو ممارسة أخرى ’هل هو جزء من علم تطبيقي؟ أم هو مقطع من نشاط رمزي أم درامي؟ أم مقطع من لاهوت ما؟‘ يمكننا في الواقع أن نسأل سلسلة من الأسئلة قد يكون كل جواب عنها مضللًا... وذلك أن التعبيرات والممارسة موضع السؤال يمكن أن تنتمي، إن جاز القول، إلى كل واحد من الأجناس التي توجد في أذهاننا، وإلى لا واحد منها. وبالنسبة إلى الذين انخرطوا في الممارسة موضع السؤال، فإن السؤال عن كيف ينبغي أن تؤول تعبيراتهم - في معنى ’التأويل‘ حيث إن تخصيص ممارسةٍ ما أو تعبيرٍ ما بجنسٍ ما هو تأويله باعتباره - لنقل - تنبؤًا، أكثر منه تعبيرًا رمزيًا عن رغبة ما، أو العكس بالعكس، قد لا يظهر أبدًا. فإذا نحن سألناهم عن كيف يكون علينا أن نؤول تعابيرهم، يمكن أن نحصل على إجابة ما تكون إجابة نزيهة ومع ذلك يمكن أن نبقى مخدوعين، ذلك أنه يمكن أن نكون، بمجرد أن نسألهم أسئلة كهذه، قد دفعناهم إلى الحد الذي لن يستطيعوا معه أن يتفادوا البدء في بناء تعابيرهم الخاصة بطريقة معينة بدلًا من بنائها بطريقة أخرى. ولكن ربما لم يكن الأمر كذلك[52] حتى طرحنا هذا السؤال. ربما قبل هذه اللحظة[53] كانت تعابيرهم متوازنة في غموضها... وهكذا، فإن الأساطير يمكن أن يُنظَر إليها على الأرجح بوصفها بالقوة ضربًا من العلم والأدب واللاهوت، ولكن أن نفهمها بوصفها أساطير يمكن أن يعني أن نفهمها بوصفها ليست بالفعل أي شيء من كل ذلك. من هنا جاء التهافت المتضمن في الحديث عن الأساطير بوصفها تمثيلًا سيئًا للواقع، إن الأسطورة هي على الأكثر سوء تمثيل ممكن للواقع، ذلك أنها لا تصبو، طالما هي مجرد أسطورة، لأن تكون تمثيلًا ما»[54].

يعرف هورتن «انغلاق» صور العالم و«انفتاحها» من جهة معنى البدائل النظرية، فهو يسمي صورة ما عن العالم مغلقة من حيث إنها تضبط التعامل مع العالم الخارجي، مع ما يمكن بذلك أن يكون مُدرَكًا أو مفعولًا في العالم

---

(52) «ولكن ربما لم يكن الأمر كذلك» عبارة ساقطة في الجملة الفرنسية: (Habermas, *Théorie*, p. 79). (المترجم)

(53) «ربما قبل هذه اللحظة» عبارة ساقطة في الجملة الفرنسية (المرجع نفسه). (المترجم)

(54) MacIntyre, *Against*, pp. 252 f.

الموضوعي، على نحو **خال من البدائل**. هذه المقابلة بين صور العالم وواقع ما معه يمكن أن تكون في انسجام ما، إنما توحي بعدُ وكأن المعنى الأول لصور العالم هو تكوين نظرية. ولكن بُنَى صور العالم هي في الواقع تعين ممارسةً للحياة لا تنحصر بأي وجه في التعامل العرفاني - الأداتي مع الواقع الخارجي. بل إن صور العالم على الأرجح هي مقومة **على أوسع نطاق** لمسارات التفاهم والتنشئة الاجتماعية التي في رحابها يدخل المشاركون في علاقة سواء مع أنظمة العالم الاجتماعي المشترك وتجارب العيش لعالمهم الذاتي الخاص بهم في كل مرة أو مع الحادثات الطارئة في عالم موضوعي ما. إذا كان الفكر الأسطوري لا يسمح بعدُ بالفصل المقولي بين العلاقات العرفانية-الأداتية والأخلاقية-العملية والإفصاحية بالعالم، وإذا كانت تعبيرات الزندا غارقة بالنسبة إلينا في التباسات تامة، فإن ذلك علامة على أن «انغلاق» صورتهم الإحيائية عن العالم لا يجوز أن يوصَف بالاستناد إلى المواقف تجاه العالم الموضوعي، وعلى أن «انفتاح» الفهم الحديث للعالم لا يجوز أن يوصَف بالاستناد إلى الخصائص الصورية للذهنية العلمية.

(هذا الاعتراض لم يعد يقع على خط الحجاج الذي قدمه فينش، وذلك أنه لم يعد يهدف إلى هدم الموقف الداعي إلى الكونية، ولكن إلى دفاع أكثر تلطفًا عنه. ومن هذه الجهة، فإن هذا الموقف إنما يسجل منذ بداية الدورة السادسة والأخيرة من الحجاج، إن صح التعبير، تفوقًا بالنقاط. كذلك يشكو غيلنار (Gellner) من أن هورتن يحمل تصورًا ضيقًا عن انغلاق صور العالم وأشكال الحياة أو انفتاحها[55]، وذلك بسبب اعتماده على مقياس «المعنى بالنسبة إلى البدائل النظرية»[56]. وإن الظواهر التي يقتبسها هورتن بهذا الصدد هي أيضًا لا تقبل الاختزال في هذا البعد الواحد، بل تتطلب منظومة معقدة من الروابط بإمكانها أن تقبض على التمايز **المتزامن بين التصورات الصورية الثلاثة للعالم.**

---

(55) «وأشكال الحياة» ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 63) والفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 80). (المترجم)

(56) E. Gellner, «The Savage and the Modern Mind,» in: Horton and Finnegan (eds.), pp. 162 ff.

إن ملاحظات هورتن وغيلنار[57] إنما تندمج من دون عناء يُذكر داخل زوايا النظر الصورية - البراغماتية التي من خلالها كنت خصصت أعلاه انغلاق صور العالم الأسطورية أو انفتاح الفهم الحديث للعالم[58]. وتحت الكلمات الرئيسة «دوافع مختلطة مقابل دوافع منفصلة»[59] أو «تقسيم عرفاني منخفض مقابل تقسيم عرفاني عالٍ للعمل»[60]، وعلى نحو متطابق، يصف المؤلفان الفصلَ المقولي المتزايد بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وخوصصةَ المسائل العرفانية - الأداتية والأخلاقية - العملية والإفصاحية، وقبل كل شيء تمايزَ (Ausdifferenzierung) جوانب الصلاحية التي من ناحيتها يتم الاشتغال على هذه المشاكل في كل مرة. وعند ذلك يؤكد هورتن وغيلنار التمييز (Differenzierung) المتزايد بين الصورة اللغوية للعالم والواقع. وهما يناقشان الجوانب المختلفة تحت الكلمات الرئيسة «مواقف سحرية مقابل مواقف غير سحرية من الكلمات»[61]، «أفكار مقيدة بالحادثات العارضة في مقابل أفكار مقيدة بالأفكار»[62] (وهي سمة مميزة تهم الفصل بين الروابط الداخلية للمعنى والروابط الخارجية للأشياء وهي تتكرر عند غيلنار تحت الكلمة الرئيسة «استعمال المعايير الغريبة»)[63]. وفي النهاية، فإن الموازنة بين «التفكير غير التأملي والتفكير التأملي»[64] إنما تتعلق بتلك «النشاطات الفكرية من الدرجة الثانية»[65]، التي من شأنها أن تجعل ليس الصناعات العلمية الصورية مثل الرياضيات والمنطق والنحو ...إلخ فحسب، بل عمومًا الاشتغال النسقي والتشكيل الصوري العميق للمنظومات الرمزية، أمرًا ممكنًا.

---

(57) بالنسبة إلى الأمر التالي يقارن: Horton, «African,» pp. 155 ff.; Gellner, pp. 162 ff.

(58) ينظر أعلاه ص 85.

(59) بالإنكليزية في النص الألماني: «mixed vs. segregated motives». (المترجم)

(60) بالإنكليزية في النص الألماني: «low vs. high cognitive division of laber». (المترجم)

(61) بالإنكليزية في النص الألماني: «magical vs. non-magical attitudes to words». (المترجم)

(62) بالإنكليزية في النص الألماني: «ideas bound to occasions vs. ideas bound to ideas». (المترجم)

(63) بالإنكليزية في النص الألماني: «the use of idiosyncratic norms». (المترجم)

(64) بالإنكليزية في النص الألماني: «unreflective vs. reflective thinking». (المترجم)

(65) بالإنكليزية في النص الألماني: «second-order intellectual activities». (المترجم)

لكن صور العالم ليست مقومة بالنسبة إلى مسارات التفاهم فحسب، وإنما أيضًا بالنسبة إلى التنشئة الاجتماعية للأفراد. فإن صور العالم إنما تؤدي وظيفة تشكيل هوية ما وتأمين هوية ما، من حيث إنها تزود الأفراد بمخزون نواة من المفهومات الأساسية والفرضيات الأساسية التي لا تمكن مراجعتها، من دون إلحاق أثر (affizieren) ما سواء بهوية الأفراد أم بهوية المجموعات. **هذه المعرفة الضامنة للهوية** (identitätsverbürgendes Wissen) من شأنها أن تصبح دائمًا أكثر صورية على الخط الممتد من صورة العالم المنغلقة إلى صورة العالم المنفتحة، وهي تلتصق بالبنى التي تنبجس على الدوام أكثر فأكثر من المضامين الخاضعة للمراجعة. ويتحدث غيلنار عن «بنود أساسية مرسخة»[66]، هي في التفكير الحديث تتقلص إلى حد صوري أدنى: «ثمة فرق نسقي في توزيع البنود المحصنة، وبهذا المعنى، المقدسة، كما الفرق بين منظومات التفكير الوحشية ومنظومات التفكير الحديثة، ففي منظومة تفكير تقليدية، يكون المقدس أو المصيري (The crucial) أوسع نطاقًا، ومشتتًا على نحو أكثر إهمالًا، ومنحرفًا أكثر بكثير. أما في منظومة تفكير حديثة، فهو أكثر ترتيبًا، وأكثر قربًا، ومقتصد إن صح التعبير، فهو مؤسس على بعض مبادئ معقولة، وهو لا ينزع لأنْ يكون منتشرًا في الجوانب التفصيلية من الحياة. رهائن قليلة ملقاة في يد القدر، أو متى ما نظرنا إلى الأمر من الجهة المقابلة، جزء أقل من نسيج (The fabric) الحياة والمجتمع يستفيد من المدد المتأتي من المقدس والقناعات المرسخة»[67]. ويستجمع هورتن هذا التطور تحت شعار «موقف وقائي في مقابل موقف هدام»[68]، ويتصور التابو (das Tabu)[69] في هذا السياق بوصفه مؤسسة، شأنها أن تحمي الأسس المقولية لصورة العالم، وذلك في كل مكان حيث تطرأ في شكل منتظم تجارب نشاز تهدد بطمس التمييزات الأساسية[70].

---

(66) بالإنكليزية في النص الألماني: «entrenched constitutional clauses». (المترجم)

(67) Gellner, p. 178.

[كل الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(68) بالإنكليزية في النص الألماني: «protective vs. destructive attitude». (المترجم)

(69) الحرام أو المحرم. (المترجم)

(70) Horton, «African,» p. 165.

«ربما كانت المناسبة الأكثر أهمية لردة الفعل إزاء المحرم (taboo) في الثقافات الأفريقية التقليدية هو =

حين نقوم بتحليل تداولي - صوري عميق للاستعمال الأنثروبولوجي المطلع الذي أقدم عليه كل من هورتن وغيلنار للثنائي المفهومي «منغلق في مقابل منفتح» الذي وضعه بوبر، فإننا نصطدم بمنظور انطلاقًا منه يمكن في الوقت ذاته أن يصبح ارتياب فينش من أقنمة (Hypostasierung) العقلانية العلمية مفهومًا من جهة، وقابلًا للفصل عن الاستنتاجات المتعجلة، من جهة أخرى. إن العقلانية العلمية إنما تنتمي إلى سياق عقلانية عرفانية - أداتية، هي بالتأكيد يمكن أن تدعي صلاحية تتخطى سياق الثقافات الجزئية. ومع ذلك فبعد أن ناقشنا حجج فينش ودحضناها، إنما بقي مقطعٌ من عاطفيته (Pathos) لم نكن عادلين معه: «إن هدفي[71] ليس أن أنخرط في الوعظ الأخلاقي، بل أن أشير إلى أن مفهوم '**التعلم من**' الذي تقتضيه دراسة الثقافات الأخرى هو مرتبط أشد الارتباط بمفهوم **الحكمة**»[72]. ألا نستطيع، نحن الذين ننتمي إلى المجتمعات الحديثة، أن نتعلم شيئًا ما من فهم أشكال الحياة البديلة، وخاصة منها قبل الحديثة؟ ألا يجب علينا - ما وراء أي مسحة رومنطيقية (Romantisierung) قد نضفيها على مراحل التطور التي تم تجاوزها، وما وراء جاذبية الغريب (exotisch) التي تمارسها المضامين الثقافية الأجنبية - أن نتذكر الخسارة التي تطلبها الطريق الخاص نحو الحداثة؟ كذلك، فإن هورتن لا يعتبر أبدًا هذا السؤال سؤالًا بلا معنى: «بصفتي[73] عالمًا، فإنه ربما مما لا مندوحة عنه أنني في بعض النقاط لا بد من أن أعطي الانطباع بأن التفكير الأفريقي التقليدي هو شيء

---

= اقتراف نكاح المحارم. إن نكاح المحارم هو أحد التحديات الأكثر فداحة لمنظومة المقولات السائدة: ذلك أن من يقترفه يعامِل أمًّا أو بنتًا أو أختًا مثل زوجة. ثمة مناسبة أخرى مشتركة لردة الفعل إزاء المحرم هو ولادة التوائم. ها هنا، مقولة التمييز التي تدخل في الحسبان هي تلك التي تضاد بين الكائنات الإنسانية والحيوانات، إذ تؤخذ الولادات المتعددة بوصفها خاصية مميزة للحيوانات بما هي مقابلة للبشر. ومع ذلك ثمة موضوع آخر محرم جدًّا بشكل عام هو الجسم الإنساني الذي يحتل - إذا جاز التعبير - أرضًا تصنيفية خالية من البشر بين الأحياء وغير الأحياء. كذلك تكون محرمة بشكل واسع الفضلات الإنسانية، مثل البراز ودم الحيض، والتي تحتل أرضًا خالية من البشر بين الأحياء وغير الأحياء. ردات الفعل إزاء المحرم تحدث غالبًا في ظروف تكون غريبة أو جديدة بشكل جذري؛ ذلك أن هذه أيضًا (وغالبًا بطبيعتها) تفشل في التلاؤم مع منظومة المقولات السائدة».

(71) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(72) Winch, «Understanding,» p. 106.

(73) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

فقير ويعاني من المعوقات، وذلك متى ما قورن بالتفكير[74] الذي في العلوم. ومع ذلك، بصفتي إنسانًا، أنا هنا أعيش اختيارًا في أفريقيا لا تزال تقليدية جدًا بدلًا من أن أعيش في فرع الثقافة الغربية الموجّه توجيهًا علميًّا الذي تربيت عليه. لماذا؟ ربما توجد أسباب شاذة، فاسدة وغير مصرح بها، بيد أنه ثمة سبب واحد هو اكتشاف **شيء تم فقدانه** في بلدي الأصلي (at home). نوعية شعرية جدًّا من الحياة اليومية ومن التفكير، ومتعة حية باللحظة الراهنة، وهما شيئان تم إقصاؤهما خارج الحياة الغربية المعقدة بسبب البحث عن نقاء الحافز والإيمان بالتقدم»[75].

ضمن عبارة «البحث عن نقاء الحافز» لا يزال يرن مرة أخرى التفاضل المعقود بين تصورات العالم وجوانب الصلاحية الذي صدر منه الفهم الحديث للعالم. ومن حيث إن هورتن يضيف إلى ملاحظته هذه الجملة: «كم هما ضروريان لرقي العلم، ولكن كم هما كارثيان حين ينموان في شكل متوحش خارج حدودهما!»، فقد منح الموقف الداعي إلى الكونية **نبرةً تؤكد النقد الذاتي**. ليست العقلانية العلمية بما هي كذلك، وإنما أقنمتها (Hypostasierung)، هي التي يبدو أنها تنتمي إلى السمات الغريبة للثقافة الغربية وتُحيل على أنموذج (Muster) من العقلنة الثقافية والاجتماعية يساعد على بسط هيمنة أُحادية الجانب للعقلانية العرفانية - الأداتية، ليس في التعامل مع الطبيعة الخارجية فحسب، بل في فهم العالم وفي الممارسة التواصلية اليومية بأكملها.

إن سير الحجاج إنما يمكن على الأرجح أن يُلخص بذلك في أن حجج فينش هي أضعف من أن تثبت النظرية القاضية بأنه في كل صورة للعالم متمفصلة في شكل لغوي وفي كل شكل ثقافي من الحياة إنما يثوي مفهومٌ من العقلانية غير قابل للمقارنة مع غيره. لكن استراتيجية حجاجه هي قوية كفاية كي ترفع ادعاء الكونية، المبرر من حيث الأساس لمصلحة تلك العقلانية التي ترتقي إلى التعبير عن نفسها في الفهم الحديث للعالم، ضد تأويل ذاتي للحداثة غير نقدي ومركز على معرفة الطبيعة الخارجية وتهيئتها.

---

(74) خطأ مطبعي في النص الألماني، إذ بدلًا من كتابة «thought» نقرأ «tought». (المترجم)

(75) Horton, «African,» p. 170.

## (4) نزع المركزية عن صور العالم (بياجيه).
## إقحام مؤقت لمفهوم عالم الحياة

إن الجدال الذي جرى في إنكلترا في شأن العقلانية يوعز بالاستنتاج أن الفهم الحديث للعالم يتأسس على بنى كلية للعقلانية، ولكن المجتمعات الحديثة في الغرب إنما تشجع على فهمٍ للعقلانية مشوه وملتصق بالجوانب العرفانية-الأداتية ومن ثم على فهم جزئيٍ فحسب. وأريد في الخاتمة أن أشير إلى بعض الاستتباعات الناجمة عن تصور هكذا.

إذا كانت عقلانية صور العالم يمكن الحكم عليها في بُعد الانغلاق/الانفتاح، المعين تعيينًا تداوليًّا - صوريًّا، فإننا نضع في الحسبان التغيرات النسقية للبنى المؤلفة لصور العالم التي لا يمكن تفسيرها في شكل نفساني، اقتصادي أو سوسيولوجي فحسب، وبالتالي بمساعدة عوامل خارجية، بل يمكن إرجاعها أيضًا إلى نمو للمعرفة قابل لإعادة البناء من الداخل. بلا ريب ينبغي على سيرورات التعلم أن تُفسر بدورها بمساعدة آليات إمبيريقية، ولكنها في الوقت ذاته هي متصورة بوصفها حلًّا لمشكل ما، على نحو أنها متاحة أمام تقويم نسقي بالاعتماد على **الشروط الباطنية للصلاحية**. إن الموقف المدافع عن الكونية يجبرنا على الافتراض التطوري (evolutionstheoretisch)، في الأقل في البداية، بأن عقلنة صور العالم إنما تتم عبر مسارات التعلم. هذا لا يعني بأي وجه أن تطورات صور العالم ينبغي عليها أن تتم في شكل متصل، خطي أو ضروري بإطلاق، في معنى سببية مثالية. كذلك، فإن مسائل **ديناميكا** التطور لم يتم الإخلال بها بواسطة هذا الافتراض. وإذا ما أراد المرء أن يتصور الانتقالات التاريخية ما بين مختلف منظومات التأويل المتهيكلة، بوصفها مسارات تعلم، فإن عليه أن يستجيب للطلب القاضي بإجراء تحليل صوري لروابط المعنى يسمح بإعادة بناء التتالي الإمبيريقي لصور العالم، باعتباره سلسلة من خطوات التعلم، قابلة للإنجاز في شكل متبصر انطلاقًا من منظورات المشاركين وقابلة للمراجعة في شكل تذاوتي.

يرفع ماكنتاير ضد فينش الاعتراض على أن هذه **التطورات العرفانية** ينبغي **تأويلها** بوصفها قفزات منفصلة في الشكل: «أُحيل على تلك النقلات من منظومة من المعتقدات إلى أخرى، والتي تتميز ضرورةً بإثارة أسئلة من النوع الذي

يرفضه فينش. وفي اسكتلندا القرن السابع عشر، على سبيل المثال، لم يكن يمكن إلا أن يُطرح السؤال «ولكن هل يوجد ساحرات؟»[76]. وإذ ما سأل فينش انطلاقًا من أي نمط من الحياة الاجتماعية، وفي ظل أي منظومة من الاعتقاد تم طرح هذا السؤال؟ فإن الجواب الوحيد هو أنه كان سؤالًا مطروحًا من طرف أناسٍ كانوا يواجهون منظومات بديلة وكانوا قادرين على أن يستخلصوا مما كان يواجههم مقاييس مستقلة للحكم. وعديد الأفارقة هم اليوم في الوضعية ذاتها»[77]. إن الوجه الآخر لهذا الاعتراض هو بلا ريب عبء الإثبات الذي يضعه ماكنتاير على عاتق الموقف المدافع عن الكونية. ثم إن على المرء أن يسلم بأن العالِم الذي ينتمي إلى مجتمع حديث، لا يمكنه أن يفهم بجدية إيمان قبيلة الزندا بالسحر أو أيضًا عملية صلب المسيح، قبل أن يكون قد أعاد (في ملامحها الكبرى) بناء سيرورات التعلم تلك التي مكنت من الانتقال من الأسطورة إلى دين عالمي، أو الانتقال من صورة دينية - ميتافيزيقية للعالم إلى الفهم الحديث للعالم[78].

أريد في الفصل الثاني، وبالاعتماد على سوسيولوجيا الدين الفيبرية، بناء تصور (begreifen) عن تطور صور العالم الدينية، وذلك من الزاوية النظرية للاشتغال الصوري على تصورات العالم، نعني من حيث هو سيرورة تعلم. في أثناء ذلك، سوف أستخدم ضمنًا أو في شكل صامت تصورًا للتعلم كان بياجيه قد طوره عن مراحل نمو (Ontogenese) بنى الوعي. يميز بياجيه كما هو معروف بين درجات من التطور العرفاني هي غير موسومة عبر مضامين جديدة، بل عبر مستويات من القدرة على التعلم موصوفة في شكل بنيوي. بشيء مشابه ربما يمكن أن يتعلق الأمر في حالة انبجاس البنى الجديدة لصور العالم. إن القطائع بين طرائق التفكير الأسطورية والميتافيزيقية - الدينية والحديثة إنما يتم تخصيصها عبر التغيرات التي تحدث في منظومة المفاهيم الأساسية. وإن التأويلات الخاصة بدرجة تم تجاوزها، ومهما كان مظهرها من حيث المضمون، إنما شأنها أن تفقد من قيمتها

(76) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(77) MacIntyre, *Against*, p. 228.

(78) تحت هذا الافتراض سوف يكون علينا أن نفهم الإيمان بالسحر الذي انتشر في أوروبا مطلع الأزمنة الحديثة بمثابة ارتداد إدراكي. يقارن في هذا الصدد: R. Döbert, «The Role of Stage-models Within a Theory of Social Evolution, Illustrated by the European Witchcraze,» in: R. Harré and U. J. Jensen (eds.), *Studies in the Concept of Evolution* (Brighton: 1981).

مقوليًّا عند الانتقال إلى درجات لاحقة. ليس هذه العلة أو تلك لم تعد مقنعة، بل نوع العلل هو الذي لم يعد مقنعًا. إن فقدان طاقات التفسير والتبرير الخاصة بتقاليد بكاملها لقيمتها أمر قد حدث في الحضارات الكبرى عند الانفصال عن أشكال التفكير الأسطورية - السردية، وفي العصر الحديث، عند الانفصال عن أشكال التفكير الدينية أو الكوسمولوجية أو الميتافيزيقية. هذه **الدفعات من فقدان القيمة** إنما تبدو مرتبطة بالانتقالات إلى مستويات جديدة من التعلم، بطريقة كهذه تتغير شروط التعلم، سواء من حيث بُعد التفكير المُمَوضِع أو من حيث بُعد التبصر الخلقي - العملي والقدرة الجمالية - العملية على التعبير.

إن نظرية بياجيه ليست مفيدة فقط بالنسبة إلى التمييز بين تعلم البنى وتعلم المضامين، بل أيضًا بالنسبة إلى البناء المفهومي (Konzeptualisierung) لتطورٍ ينسحب في الوقت ذاته على صور العالم في جملتها[79]، وذلك يعني على أبعاد مختلفة من فهم العالم. يتعلق التطور العرفاني في المعنى الدقيق ببنى الفكر والفعل، التي يكتسبها المراهق في شكل بناء (konstruktiv) في نطاق المناظرة النشطة مع الواقع الخارجي، مع المُجريات (Vorgänge) الحاصلة في العالم الموضوعي[80]. لكن بياجيه إنما يقتفي أثر هذا التطور العرفاني في ترابط مع «تكوين العالم (das Universum) الخارجي والداخلي»، فينجم عن ذلك «شيئًا فشيئًا رسمٌ للحدود عبر بناء عالم الموضوعات والعالم الداخلي للذات»[81]. وإن تصورات العالم الخارجي والعالم الداخلي إنما يكتسبها المراهق اكتسابًا على وتيرة أصلية واحدة (gleichursprünglich) في صلب التعامل العملي سواء مع الموضوعات أو مع ذات نفسه. بذلك، فإن بياجيه يميز التعاملَ مع الموضوعات الفيزيائية عن التعامل مع الموضوعات الاجتماعية، أي «تبادل الفعل (Wechselwirkung) بين

---

(79) «على صور العالم في جملتها» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 84). (المترجم)

(80) توجد لمحة عامة عن ذلك في: J. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie* (Olten: 1974); كذلك: J. H. Flavell, *The Developmental Psychology of Jean Piaget* (Princeton: 1963); H. G. Furth, *Piaget and Knowledge* (Chicago: 1981); B. Kaplan, «Meditation on Genesis,» *Hum. Developm.*, vol. 10 (1967), pp. 65 ff., and N. Rotenstreich, «An Analysis of Piagets Concept of Structure,» *Phil. Phenom. Res.*, vol. 37 (1977), pp. 368 ff.

(81) J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens* (Stuttgart: 1973), vol. 3, p. 179.

الذات والموضوعات وتبادل الفعل بين الذات والذوات الأخرى»[82]. وطبقًا لذلك يتفاضل (sich differenzieren)[83] العالم الخارجي، من جهة أولى، إلى عالم الموضوعات القابلة للإدراك (wahrnehmbar) والقابلة للتسخير، ومن جهة ثانية، إلى عالم العلاقات بين الأشخاص المعدلة معياريًّا. وفي حين أن الاتصال مع الطبيعة الخارجية الذي يتم عبر الفعل الأداتي، يوفر التوسط المناسب لاكتساب «منظومة المعايير الفكرية» على نحو بناء، فإن التفاعل (Interaktion) مع الأشخاص الآخرين يمهد السبيل نحو التأقلم البناء داخل «منظومة المعايير الخلقية» المعترَف بها اجتماعيًّا. إن آليات التعلم والتكيف والتلاؤم إنما تصبح عبر هذين النوعين من الفعل، فعالة على نحو مخصوص: «إذا... كانت التفاعلات بين الذات والموضوع من شأنها أن تُدخل تعديلًا (modifizieren) على هذين الاثنين، فإنه بالحري أن يكون من البدهي أن كل تفاعل بين الذوات الفردية من شأنه أن يعدل هذه الذوات الواحدة بإزاء الأخرى. كل علاقة اجتماعية هي بذلك كلية واحدة (eine Totalität) في ذاتها، تخلق خصائص جديدة بأنْ تحول الفرد في بنيته الذهنية (Geistig) تحويلًا عميقًا»[84].

هكذا، ينتج من ذلك بالنسبة إلى بياجيه تطورٌ عرفاني في المعنى الأوسع للفظ، هو غير مفهوم بوصفه بناءً لعالم خارجي فحسب، بل أيضًا بوصفه عملية بناء لمنظومة مرجعية من أجل رسم حدود هي **في الوقت ذاته** تفصل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي عن العالم الذاتي. ويعني التطور العرفاني عمومًا **نزع المركزية** عن فهم للعالم **مطبوع بمركزية «الأنا»** (egozentrisch).

إنه بمقدار ما تكون المنظومة المرجعية الصورية للعوالم الثلاثة متفاضلة (ausdifferenziert) فحسب، يمكن أن يتشكل مفهومٌ تفكري عن العالم، ويتم الظفر بالمدخل المناسب إلى العالم عبر الوسط الذي ينشأ عن الجهود التأويلية المشتركة في معنى تفاوض تعاوني في شأن تعريفات الوضعية. إن تصور العالم

---

(82) Ibid., p. 190, and J. M. Broughton, «Genetic Metaphysics,» in: R. W. Rieber (ed.), *Body and Mind* (New York: 1980), pp. 177 ff.

(83) المعنى هو التمايز والتفاضل من الداخل. وقد نقول يتفرع وينشطر وينقسم، ولكن ليس في معنى سالب بل موجب: معنى الإثراء والتعميق من حيث البنى. (المترجم)

(84) Piaget, *Die Entwicklnug*, p. 190.

الذاتي من شأنه أن يسمح لنا ليس بأن نباين العالم الباطني الخاص فحسب، بل العوالم الذاتية للآخرين أيضًا، عن العالم الخارجي. يستطيع «الأنا» (Ego) أن يتفكر في الكيفية التي بها تمْثُل لنا وقائع معينة (ما يعتبره حالة أشياء (Sachverhalt) موجودة في العالم الموضوعي)، أو انتظارات معيارية معينة (ما يعتبره استقرارًا مشروعًا للعالم الاجتماعي) وتقدم نفسها من منظور طرف آخر (der Andere)، نعني بوصفها مكونًا لعالمه الذاتي، بعد ذلك يستطيع أن يتفكر في كون الغير (Alter). من جهته هو يتفكر في الكيفية التي بها يمثل لنا ما يعتبره حالة أشياء موجودة ومعايير ذات صلاحية، ويقدم نفسه من منظور «الأنا»، نعني بوصفه مكونًا للعالم الذاتي للأنا. عندئذ، يمكن العوالم الذاتية للمشاركين أن تصلح بمثابة مرآة فيها في كثير من الأحيان ينعكس الموضوعي والمعياري والذاتي الخاص بالآخر. لكن المفهومات الصورية للعالم إنما وظيفتها هي أن تمنع من أن تذوب مكونات الوحدة المشتركة في الذاتيات المنعكسة مرآويًّا (gespiegelt) الواحدة في الأخرى، وتمكن من أن نأخذ سوية بمنظور طرف ثالث أو طرف غير مشارك.

كل عملية (Akt) تفاهم إنما يمكن أن تُتصور بوصفها جزءًا من سيرورة تأويل تعاونية، تهدف إلى بناء تعريفات للوضعية، تكون معترَفًا بها (anerkannt)[85] في شكل تذاوتي. بذلك تُستخدَم مفهومات العوالم الثلاثة بوصفها منظومة إحداثيات مفترضة على نحو مشترك، ضمنها يمكن أن يتم ترتيب سياقات الوضعية على نحو بحيث يتم البلوغ إلى الاتفاق على ما يحق للمشاركين أن يعالجوه في كل مرة، بوصفه واقعة أو بوصفه معيارًا ساري المفعول أو بوصفه تجربة ذاتية في الحياة.

في هذا الموضع، أستطيع أن أُدخل **مفهوم عالم الحياة** أول الأمر باعتباره متضايفًا مع مسارات التفاهم. إن الذوات الفاعلة على نحو تواصلي إنما تتفاهم دائمًا في أفق عالم حياة ما، وإن عالم الحياة الذي هو من شأنهم ينبني على خلفية قناعات منتشرة بهذا القدر أو ذاك، وغير إشكالية على الدوام. وهذه الخلفية التي يؤلفها عالم الحياة تُستخدم بوصفها مصدرًا لبناء تعريفات للوضعية تكون مفترضة سلفًا من جهة المشاركين على نحو غير إشكالي. ومن خلال إنجازاتهم التأويلية يرسم المنتمون إلى جماعة تواصلية ما حدودًا تفصل عالمًا من الموضوعات (eine

---

(85) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 86). (المترجم)

objekte Welt) وتفصل عالمهم الاجتماعي المتقاسَم في شكل تذاوتي، عن العوالم الذاتية للأفراد والمجموعات (الأخرى). وإن شأن تصورات العالم وادعاءات الصلاحية المقابلة لها أن تشكل الإطار الصوري الذي بواسطته يعمد الفاعلون في شكل تواصلي إلى تنظيم سياقات الوضعية، الإشكالية في كل مرة، نعني التي تحتاج إلى توافق، وذلك في نطاق عالم الحياة الخاص بهم، المفترَض سلفًا على نحو غير إشكالي[86].

إن عالم الحياة إنما يحفظ العمل التأويلي الذي قامت به الأجيال السابقة، إنه الثِّقْل الموازِن (Gegengewicht) المحافظ ضد مخاطر الشقاق الذي ينشأ مع كل عملية تفاهم راهنة، ذلك أن الفاعلين في شكل تواصلي لا يستطيعون بلوغ عقد تفاهم ما إلا عبر اتخاذ مواقف «نعم/ لا» بإزاء ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. **والعلاقة بين هذه الأثقال تتغير مع إزاحة صور العالم عن المركز**. وكلما كانت صورة العالم التي توفر المخزون الثقافي للمعرفة، منزاحة عن مركزها، كانت الحاجة إلى التفاهم غير مغطاة **مقدمًا** عبر عالم حياة مؤول بقوة نقدية، وكلما كان ينبغي أن تُشبَع هذه الحاجة عبر الإنجازات التأويلية للمشاركين أنفسهم، نعني بواسطة اتفاق فيه مخاطرة، من أجل أنه محفز في شكل عقلاني، كان يحق لنا أكثر فأكثر أن ننتظر توجيهات عقلانية للفعل. لهذا السبب، فإنه يمكن عقلنة عالم الحياة أن تُخصص في بُعد «التوافق الذي يُعزى (zugeschrieben) معياريًّا» في مقابل «التفاهم المتحقق تواصليًّا». وكلما اتخذت التقاليد الثقافية قرارًا مسبقًا في شأن ادعاءات الصلاحية، متى ومن أجل ماذا ومن طرف من وضد من، ينبغي أن تكون مقبولة، كان المشاركون أقل توفرًا على إمكان أن يوضحوا العلل المحتملة (potentiell) التي عليها ترتكز مواقف «نعم/ لا» التي تصدر عنهم وأن يختبروها.

---

(86) «ومن خلال إنجازاتهم التأويلية يرسم المنتمون إلى جماعة تواصلية ما حدودًا تفصل عالمًا من الموضوعات وتفصل عالمهم الاجتماعي المتقاسَم بشكل تذاوتي عن العوالم الذاتية للأفراد والمجموعات (الأخرى). وإن شأن تصورات العالم وادعاءات الصلاحية المقابلة لها أن تشكل الإطار الصوري الذي بواسطته يعمد الفاعلون بشكل تواصلي إلى تنظيم سياقات الوضعية، الإشكالية في كل مرة، نعني التي تحتاج إلى توافق، وذلك في نطاق عالم الحياة الخاص بهم، المفترَض سلفًا على نحو غير إشكالي»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 86). (المترجم)

إذا نحن حكمنا على المنظومات الثقافية للتأويل من زاوية النظر هذه، تبين لنا لماذا تمثل الصور الأسطورية للعالم حالة قصوى (Grenzfall)[87] مفيدة ومنورة، فبمقدار ما يُتأول عالم الحياة الخاص بمجموعة اجتماعية ما عبر صورة أسطورية للعالم، يتم انتزاع مهمة التأويل من الفرد المنتمي إليها، كما تُنتزع منه نعمةُ الوصول بنفسه إلى اتفاق قابل للنقد. ومن جهة ما تبقى صورة العالم في معنى بياجيه مشوبة بمركزية اجتماعية[88]، فهي لا تسمح بعقد تمييز بين عالم حالات الأشياء الموجودة وعالم المعايير سارية المفعول وعالم التجارب الذاتية للحياة التي يمكن التعبير عنها. وإذا بالصورة اللغوية للعالم تتشيأ بوصفها نظامًا للعالم ولا يمكن النفاذ إليها من حيث هي منظومة تأويلية قابلة للنقد. وفي داخل منظومةِ توجيهٍ كهذه لا تستطيع الأفعال أبدًا أن تبلغ تلك المنطقة النقدية، حيث يتوقف اتفاقٌ متحقق في شكل تواصلي على اتخاذ مواقف «نعم/ لا» مستقلة من ادعاءات صلاحية قابلة للنقد.

على هذه الرقاقة (auf dieser Folie)[89] تصبح بينة أي خصائص صورية ينبغي على التقاليد الثقافية أن تكشف، إذا كان يجب، في عالم حياة مؤول على شاكلتها، أن تكون توجيهاتٌ عقلانية للفعل ممكنة، إذا كان يجب عليها أن تتكثف في سيرة حياة عقلانية:

أ) ينبغي على التراث الثقافي أن يوفر المفهومات الصورية بالنسبة إلى العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وينبغي عليه أن يسمح بادعاءات صلاحية متمايزة (حقيقة قضوية، سداد معياري، صدقية ذاتية) وأن يحث على إقامة تمايز مقابل في المواقف الأساسية (المُموضعة، المطابِقة للمعايير والإفصاحية). وعندئذ يمكن أن تكون التعابير الرمزية منتَجة على مستوى صوري حيث تكون مقرونة بالعلل على نحو نسقي وتكون متاحة أمام تقويم موضوعي.

ب) ينبغي على التراث الثقافي أن يسمح بعلاقة متفكرة مع نفسه، ينبغي أن

---

(87) حالة حدية. (المترجم)

(88) Piaget, *Die Entwicklung*, p. 229.

(89) القصد هو رقاقة شفافة تجعل ما وراءها بينًا وواضحًا للعين. (المترجم)

يخلع عنه دغمائيته على نحو يجوز أن توضع التأويلات المغذاة بالتقاليد موضع سؤال يطاول أسسها وأن تكون خاضعة لمراجعة نقدية. عندئذ يمكن أن يُشتغَل على الروابط الداخلية للمعنى اشتغالًا نسقيًّا ويمكن أن يُبحث في التأولات البديلة بحثًا منهجيًّا، فتنشأ نشاطات عرفانيةٌ من الدرجة الثانية: مسارات تعلم تحركها فرضيات ومصفاة في شكل حجاجي في ميادين التفكير الموضوعي والتبصر الخلقي - العملي والإدراك الجمالي.

ج) ينبغي على التراث الثقافي، في مكوناته العرفانية والتقويمية، أن يقبل الاقتران في شكل ارتجاعي مع حجاجات مختصة، إلى حد بحيث تمكن مأسسة مسارات التعلم الخاصة به مأسسة اجتماعية. بهذه الطريقة يمكن أن تنشأ المنظومات الثقافية الفرعية للعلم والأخلاق والقانون، للموسيقى والفن والأدب، التي في نطاقها تتشكل التقاليد المؤيدة بالحجج والملينة بالنقد الدائم، ولكن المحمية باحتراف.

د) أخيرًا، ينبغي على التراث الثقافي أن يؤول عالم الحياة على نحو بحيث يمكن الفعل الموجه نحو النجاح أن يتحرر من الأوامر المتأتية من تفاهم ينبغي تجديده على الدوام في شكل تواصلي، وأن ينفصل في الأقل في شكل جزئي عن الفعل الموجه نحو التفاهم. بذلك يصبح من الممكن أن تقع مأسسة اجتماعية للفعل العقلاني الهادف (zweckrational) من أجل غايات معممة، على سبيل المثال تكوين منظومة صغرى محكومة بالمال والسلطة في خدمة اقتصاد عقلاني وإدارة عقلانية. وقد نظر ماكس فيبر، كما سنرى، إلى تكوين المنظومة الفرعية المشار إليها تحت (ج) و(د) بوصفه تمايزًا (Ausdifferenzierung) لدوائر القيمة، تمثل بالنسبة إليه نواة العقلنة الثقافية والاجتماعية للحداثة.

حين نستخدم بهذه الطريقة مفهومَ بياجيه عن نزع المركزية بوصفه خيطًا هاديًا، من أجل تفسير الرابطة الداخلية بين بنى صورة ما للعالم، ومفهوم عالم الحياة بوصفه سياقَ مساراتِ التفاهم، وإمكاناتِ السيرة العقلانية في الحياة، نحن نصطدم مرة أخرى بمفهوم العقلانية التواصلية، فهذا المفهوم يقرن الفهم اللامركزي للعالم بإمكان اعتماد الخطاب (die diskursive Einlösung) في الإيفاء بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. وكان فيلمر قد خصص هذا المفهوم على

أثر المساجلة الأنثروبولوجية على النحو الآتي: «إن[90] 'العقلانية القائمة على الخطاب' (discursive rationality) ليست تصورًا 'علائقيًّا' للعقلانية في معنى المفاهيم (notions) 'الدنيا' عن العقلانية التي طالب بها وينش وماكنتاير ولوكس وآخرون. إن هذا النوع من المفاهيم الدنيا عن العقلانية هو مجرد مشتقات من قانون عدم التناقض ويمكن التعبير عنه في شكل مسلمة الاتساق. والآن، فإن 'العقلانية القائمة على الخطاب' لا تعني منوالًا (standard) خاصًّا عن العقلانية فحسب، سوف يكون 'طفيليًّا' على المنوال الأدنى للعقلانية، كما هي الحال، على سبيل المثال، مع المناويل الخاصة للعقلانية المعمول بها في السحر البدائي أو في منظومات الاقتصاد الحديث، بل 'العقلانية الخِطابية' إنما تعني على الأرجح (أ) تصورًا **إجرائيًّا** للعقلانية، نعني طريقة مخصوصة في التغلب على مظاهر عدم الاتساق والتناقضات والخلاف، و(ب) منوالًا صوريًّا عن العقلانية يعمل على 'مستوى بعدي' (metaniveau) إزاء كل المناويل 'الجوهرية' (substantive) للعقلانية التي هي 'طفيلية' على منوال أدنى للعقلانية في معنى لوكس»[91]. اعتبر فيلمر مفهومًا كهذا عن العقلانية معقدًا كفاية بحيث يأخذ بالتحفظ المبرر الذي صدر عن وينش بوصفه مقامًا للتساؤل: سواء ريبته من التأويل العرفاني - الأداتي الأُحادي الذي تملكه العقلانية الحديثة عن نفسها، أو أيضًا حافزه (Motiv) نحو ضرورة التعلم من الثقافات الأخرى من أجل التفطن إلى هذا الطابع الأُحادي للفهم الحديث للنفس.

حين يأخذ المرء مفهوم مركزية «الأنا» كما مفهوم اللامركزية على هذا القدر من الاتساع، ويقبل بأن مركزية «الأنا» تتجدد في كل طور، فإن شبح خطأ نسقي يخيم على مسارات التعلم[92]، إذ يمكن أنه حتى مع الفهم غير المركزي للعالم

---

(90) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(91) Wellmer, *On Rationality*, vol. 4, pp. 12 ff.

يقارن أيضًا: K. O. Apel, «The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics,» in: J. Bärmark (ed.), *Perspectives on Metascience* (Göteborg: 1980), pp. 39 ff.

(92) في ما يتعلق بتنشؤ الفرد [تخلُّق] (Ontogenese) كان ديفيد إيلكند (D. Elkind) قد قدم وصفًا مثيرًا عن الأشكال المخصوصة لأطوار مركزية «الأنا»: D. Elkind, «Egozentrismus in der Adoleszenz,» in: R. Döbert, Jürgen Habermas and Nunner-Winkler (eds.), *Entwicklung des Ichs* (Köln: 1977), pp. 170 ff.

يقارن الملخص ص 177 وما بعدها: «في عمر الطفولة الأولى تعبّر مركزية «الأنا» عن نفسها من =

**ينشأ وهمٌ مخصوص - ألا وهو تخيل أن تمايز عالم موضوعي ما إنما يعني إقصاء العالم الاجتماعي والعالم الذاتي من حقل الفهم المحفز عقلانيًّا عمومًا.**

هذا الوهم الخاص بالتفكير **المشيئ** (verdinglichend) سوف ننشغل به لاحقًا. بلا ريب، ثمة خطأ تكميلي للحداثة هو **الطوباوية** (Utopismus) التي ترى أننا نستطيع انطلاقًا من مفهوم الفهم غير المركزي للعالم والعقلانية الإجرائية، أن نظفر «في الوقت ذاته بالمثل الأعلى لشكل من الحياة صار عقلانيًّا تمامًا»[93]. أجل إن أشكال الحياة لا تتكون من صور العالم التي نستطيع أن نصنفها من وجهات نظر بنيوية بوصفها لامركزية بهذا المقدار أو ذاك فحسب، وليس من مؤسسات تقع في خانة العدالة كذلك. إن وينش يؤكد عن حق، أن أشكال الحياة إنما تمثل «ألعابًا لغوية» (Sprachspiele) ملموسة، وتشكيلات تاريخية عن ممارسات معتادة، وانتماءات إلى مجموعات، ونماذج تأويل ثقافية، وأشكال تنشئة اجتماعية وكفاءات ومواقف ... إلخ. إنه من الخُلف أن نريد الحكم على خليط كهذا من الأعراض المتزامنة باعتبارها كلًّا واحدًا، **كلية شكل من الحياة**، وفقًا لجوانب **مفردة** من العقلانية. وإذا كنا لا نريد عمومًا أن نتخلى عن المناويل التي بموجبها يمكن تقويم شكل من الحياة بوصفه بهذا المقدار أو ذاك فاشلًا أو مشوهًا أو غير محظوظ أو مغتربًا، فإن ما يمنح ذاته في غالب الأحيان صفة حالة أنموذجية، هو أنموذج المرض والصحة. إن أشكال الحياة وتواريخ الحياة إنما نحكم عليها في سرنا بحسب مقاسات (Maßstäben) الحالة السوية التي لا تسمح **بالاقتراب من القيم القصوى المثالية.**

---

= طريق التمثل القاضي بأن الموضوعات هي متطابقة مع إدراكها، وهذا الشكل من مركزية 'الأنا' يتم تجاوزه عبر تطوير وظيفة الرمز، ففي فترة ما قبل الدراسة تبرز مركزية 'الأنا' في شكل القبول بأن الرموز تحتوي على المعلومات ذاتها التي في الموضوعات الممثلة إياها. أما مع انبثاق عمليات ملموسة، فإن الطفل يستطيع أن يفرق بين الرمز والموضوع المشار إليه، ومن ثم أن يتجاوز هذا الشكل من مركزية 'الأنا'. وإن مركزية 'الأنا' في فترة ما قبل المراهقة تتميز عبر الافتراض بأن التمثلات الفكرية الخاصة تُقابل شكلًا أعلى من الواقع المدرك. ومع إقحام التفكير العملياتي الصوري والقدرة على وضع فرضيات مضادة للوقائع، يضمحل هذا النوع من مركزية 'الأنا'، ذلك بأن الشاب يستطيع الآن أن يعرف تحكمية التمثلات الفكرية التي له. وأخيرًا، ففي الفترة المبكرة من المراهقة، تبرز مركزية 'الأنا' بوصفها التمثل القاضي بأن أفكار الآخرين تتمركز بشكل كامل حول ذاته الخاصة. وهذه النوعية من مركزية 'الأنا' يتم تجاوزها عبر تجربة الهوة الفاصلة بين ردات الفعل الاستباقية من طرف الشاب وما يحدث على أرض الواقع».

(93) A. Wellmer, «Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie,» Unpublished Manuscript (1979), p. 32.

على الأرجح قد يجب علينا بدلًا من ذلك أن نتكلم على **معادلة بين لحظات تحتاج إلى استكمال**، على تفاعل (Zusammenspiel) متوازن للعنصر العرفاني مع العنصر الخلقي والعنصر الجمالي-و-الإفصاحي.

بيد أن محاولة التنبيه على نظير لما كان مقصودًا مرة بفكرة الحياة الحسنة، لا ينبغي أن تدفعنا إلى أن **نستنبط** فكرة ما عن الحياة الحسنة من المفهوم الإجرائي للعقلانية الذي خلفه لنا الفهم اللامركزي للعالم الخاص بالحداثة: «لهذا السبب نحن لا نستطيع أن نشير إلا إلى بعض **الشروط** الصورية لحياة عقلانية - من قبيل الوعي الخلقي الكوني، القانون الكوني، هوية جمعية أصبحت متفكرة ...إلخ، ولكن بمقدار ما يتعلق الأمر بإمكان حياة عقلانية بالمعنى الجوهري، وبإمكان هوية عقلانية، فإنه ليس ثمة أي قيمة قصوى مثالية قابلة للوصف في مصطلح البنى الصورية، بل على الأرجح لا يوجد سوى نجاح أو إخفاق المجهود الساعي نحو شكل من الحياة، حيث تصبح هويةٌ بلا إكراه للأفراد بصحبة تبادلية بلا إكراه بين الأفراد، واقعًا قابلًا للتجريب»[94]. وبالكلام على «حياة عقلانية بالمعنى الجوهري» لا يريد فيلمر بالطبع أن يقترح علينا اللجوء إلى الجهاز المفهومي لصور العالم التي تكون عقلانية في شكل جوهري. ولكن إذا كان ينبغي على المرء أن يتخلى عن ذلك، فإنه لا يبقى سوى نقد التشوهات التي أُلحقت بأشكال الحياة في المجتمعات التي تم تحديثها تحديثًا رأسماليًّا، وهي تشوهات وقعت بطريقة مضاعفة: عبر الحط من قيمة جوهر التقاليد الخاصة بها وعبر الخضوع لأوامر عقلانيةٍ أُحادية، محصورة في العنصر العرفاني - الأداتي[95].

إن نقدًا كهذا إنما يمكن بلا ريب أن يتأسس على المفهوم الإجرائي للعقلانية التواصلية إذا ما أمكنت الإبانة عن أن نزع المركزية عن فهم العالم وعقلنة عالم الحياة هما شرطان ضروريان بالنسبة إلى مجتمع متحرر. وليس طوباويًّا إلا خلط بنية تحتية تواصلية عالية التطوير لأشكال **ممكنة** من الحياة، بالتمفصل التاريخي لشكل **ناجح** من الحياة.

---

(94) Ibid., p. 53.

(95) يقارن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

## - 3 -

# في العلاقات مع العالم وفي مختلف جوانب عقلانية الفعل ضمن أربعة من المفاهيم السوسيولوجية عن الفعل

يحتاج مفهوم العقلانية التواصلية الذي نتج من التحليل المؤقت لاستخدام عبارة «عقلاني»، كما من السجالات الأنثروبولوجية في شأن مكانة الفهم الحديث للعالم، إلى تفسير أكثر دقة. هذه المهمة سوف أتابعها بطريقة غير مباشرة، أعني من طريق إيضاح تداولي - صوري لمفهوم الفعل التواصلي، وهذا أيضًا في حدود مرور نسقي عبر مواقف نظرية تاريخية فحسب. في بادئ الأمر يمكننا أن نسجل أن مفهوم العقلانية التواصلية ينبغي أن يُحلل ونحن نتخذ من التفاهم اللغوي خيطًا هاديًا لنا. وإن مفهوم التفاهم إنما يُحيل على توافق محفز عقلانيًّا حاصل بين المشاركين، ينقاس بناءً على ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد. وإن ادعاءات الصلاحية (من حقيقة قضوية وسداد معياري وصدقية ذاتية) إنما تخصص مقولات مختلفة من معرفة تجسدت رمزًا في تعبيرات ما. وهذه التعبيرات يمكن أن تُحلل على نحو أقرب منهلًا، وذلك من جهة أولى من جانب الكيفية التي بها يمكن أن تؤسس تعبيرات كهذه، ومن جهة أخرى من جانب الكيفية التي بها يتصل الفاعلون (Aktoren) من خلالها بشيء ما في عالم ما. وإن مفهوم العقلانية التواصلية إنما يُحيل من ناحية على الأشكال المختلفة من الإيفاء الخِطابي (diskursiv) بادعاءات الصلاحية - ولهذا يتحدث فيلمر أيضًا عن عقلانية «خِطابية»، ومن ناحية أخرى على وجوه الصلة بالعالم (Weltbezüge) التي يتخذها الفاعلون (Handelnden)

التواصليون من جهة ما يرفعون ادعاءات صلاحية لتعبيراتهم - ولهذا السبب تبين لنا نزع المركزية عن فهم العالم باعتباره البُعد الأهم في تطور صور العالم. لن أقتفي أثر مجادلات نظرية الحجاج إلى أبعد من هذا، ولكننا نصادف دروب البحث في المفهومات الصورية للعالم، حين نرجع القهقرى إلى الأطروحة التي طورناها بادئ الأمر، والتي تقضي بأن مشكل العقلانية إنما شأنه أن يطرح نفسه بالنسبة إلى كل سوسيولوجيا تنطوي على ادعاء وضع نظرية في المجتمع، طرحًا يتم في الوقت ذاته على الصعيد مابعد النظري (metatheoretisch) والصعيد المنهجي.

أريد أن أعلل الأطروحة الجزئية الأولى على نحو أبين فيه المفترضات (Voraussetzungen) «الأنطولوجية» بالمعنى الواسع **لأربعة من مفاهيم الفعل** التي أصبحت ذات أهمية بالغة بالنسبة إلى تكون نظرية العلوم الاجتماعية. وسوف أحلل مقتضيات (Implikationen) العقلانية في هذه المفاهيم بالاستناد إلى **وجوه الصلة** المفترضة في كل مرة **بين الفاعل والعالم**. وعلى العموم، فإن الرابطة بين الأفعال الاجتماعية والعلاقات «فاعل/ عالم» ليست مقررة في نظريات الفعل السوسيولوجية على نحو بيِّن صريح، ومن يمثل استثناء هو إيان تشارلز يارفي (I. C. Jarvie) الذي قام باستعمال مهم لنظرية بوبر عن العوالم الثلاثة[1]، وحتى أعمق مفاهيم العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي التي أقحَمْتُها في شكل مؤقت. سوف أخوض أول الأمر في نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة (1). ثم بعد ذلك سوف أحلل مفاهيم الفعل الغائي والفعل المعدل في شكل معياري والفعل الدرامي (dramaturgisch) من حيث (in Begriffen von) وجوه الصلة بين الفاعل-و-العالم (2). هذا النحو من إعادة البناء سوف يمكن عندئذ من الإقحام المؤقت لمفهوم الفعل التواصلي (3).

## (1) نظريةُ بوبر عن العوالم الثلاثة وتطبيقها على نظرية الفعل (إيان تشارلز يارفي)

في محاضرته التي ألقاها في عام 1967 عن «نظرية المعرفة من دون ذات عارفة»، قام بوبر باقتراح مفاجئ: «... يمكن المرء أن يميز بين العوالم أو الأكوان

---

(1) I. C. Jarvie, *Die Logik der Gesellschaft* (München: 1974), pp. 227 ff.

الثلاثة الآتية: أولًا، عالم الموضوعات الفيزيائية أو الحالات الفيزيائية؛ ثانيًا، عالم حالات الوعي أو الحالات الروحية أو ربما الاستعدادات السلوكية نحو الفعل؛ ثالثًا عالم **مضامين الفكر الموضوعية**، وعلى الخصوص الأفكار (Gedanken) العلمية والشعرية والأعمال الفنية»[2]. وفي وقت لاحق تحدث بوبر عمومًا عن عالم «منتجات الروح الإنساني»[3]. وقد أكد أنه حتى تلكم الروابط (Beziehungen) الداخلية بين التشكيلات الرمزية التي تنتظر اكتشافها وتفسيرها من طرف الروح الإنساني إنما ينبغي أن تُنسَب (zugerechnet) إلى العالم الثالث[4]. وفي سياقنا هذا، فإن التأملات في نظرية المعرفة خصوصًا التي دعت بوبر إلى الربط مع مفهوم فريغ عن «التفكير» (Gedanken)، والأخذ بنقد هوسرل للنزعة النفسانية، والإقرار للمضمون الدلالي للمنتجات الرمزية للروح الإنساني التي هي في العادة مُمَوْضَعة (objektivier) لغويًّا، بمنزلة مستقلة عن الأفعال والحالات الذهنية، هي تأملات ليس لها كبير فائدة، تمامًا مثل الاقتراح المخصوص الذي طوره بمساعدة مفهوم العالم الثالث من أجل حل مشكل العلاقة بين الروح والجسد[5]. بيد أن المهم هو كون بوبر قد دخل في الحالتين في مناظرة مع التصور الإمبيريقي الأساسي الذي بمقتضاه تخوض الذات مواجهة مع العالم من دون توسط، وتتلقى منه انطباعاتها عبر إدراكات الحواس أو تؤثر في الأحوال القائمة فيه بواسطة الأفعال.

هذا السياق الإشكالي إنما يفسر لِمَ كان بوبر يفهم مذهبه في الروح الموضوعي بوصفه توسيعًا للتصور الإمبيريقي ولِمَ يقحم سواء الروح الموضوعي أم الروح الذاتي بوصفهما «عالمين»، نعني بوصفهما جملتين كاملتين (Gesamtheiten) من **الكيانات** (Entitäten). وإن نظريات الروح الموضوعي الأقدم عهدًا التي تم تطويرها من دلتاي إلى تيودور لت (Theodor Litt) وهانز فراير (Hans Freyer) في نطاق التقليد التاريخاني والهيغلي الجديد إنما تنطلق من أولية الروح النشط (tätig) الذي **يؤول** نفسه في العوالم التي يشكلها. أما بوبر فهو بعين الضد من ذلك يتمسك بأولية

---

(2) K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis* (Hamburg: 1973), p. 123.

(3) K. R. Popper and J. C. Eccles, *The Self and its Brain* (New York; Heidelberg: 1977), p. 38.

(4) K. R. Popper, «Reply to my Critics,» in: P. A. Schilp (ed.), *The Philosophy of K. Popper*, vol. 2; *La Salle*, vol. 3 ([n.p.]: 1974), p. 1050.

(5) Popper and Eccles, pp. 100 ff.

العالم على الروح ويتصور العالم الثاني والعالم الثالث في تناسب **أنطولوجي** مع العالم الأول. ومن هذا المنظور، فإن بناءه العالم الثالث إنما يذكر على الأرجح بنظرية نيكولاي هارتمان عن الوجود الروحي(6).

يسوغ العالم باعتباره جملة ما يقع (Was der Fall ist)(7)، وما يقع يمكن أن يُسجل في شكل منطوقات صائبة. وانطلاقًا من هذا التصور الكلي عن العالم يخصص بوبر مفاهيم العالم الأول والثاني والثالث بحسب الطريقة التي بها توجد حالات الأشياء. فالكيانات لها في كل مرة بحسب انتمائها إلى واحد من العوالم الثلاثة طريقة مخصوصة في الوجود: يتعلق الأمر بالموضوعات الفيزيائية والأحداث، وبالأحوال الذهنية والعوارض الباطنية، وبالمضامين الدلالية للتشكيلات الرمزية. وكما يميز هارتمان بين الروح المُمَوْضَع (Objektiviert) والروح الموضوعي، كذلك يميز بوبر بين المضامين الدلالية الصريحة التي هي **متجسدة** في صواتم (Phonemen)(8) وحروف، في اللون أو الحجر، في الآلات ...إلخ، وتلكم المضامين الدلالية الضمنية التي لم «تُكتَشَف»، والتي لم تتم مَوضعتُها (vergegenständlicht) في الحوامل التي تشد موضوعات العالم الأول، إلا أنها تلازم الدلالة التي هي متجسدة فحسب.

هذه «الموضوعات غير المتجسدة للعالم الرقم 3 (unembodied world 3 objects)»(9) هي مؤشر مهم على استقلالية عالم الروح الموضوعي. إن التشكيلات الرمزية هي حقًّا من صنع الروح الإنساني المنتِج، وعلى الرغم من أنها هي ذاتها منتجات، فهي تعارض الروح الذاتي بموضوعية رابطة من المعاني (Sinnzusammenhang) هشة، إشكالية، غير شفافة، لا تنفتح إلا بالعمل الفكري (intellektuell). إن **منتجات** الروح الإنساني إنما تنقلب ضده على الفور في هيئة

---

(6) N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin: 1932).

(7) يستعيد هبرماس هنا القضية الأولى من عمل فتغنشتاين الشهير رسالة منطقية فلسفية. (المترجم)

(8) علينا التنبيه إلى أن الترجمة الفرنسية تقع في خطأ هنا حيث تقرأ «Phänomen» (ظاهرة) بدلًا من «Phonemen» (صواتم أو فونيمات) (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 93). (المترجم)

(9) Popper and Eccles, pp. 41 ff.

[هذا المقطع شاهد أورده هبرماس باللغة الإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

**مشاكل**: «هذه المشاكل هي **مستقلة بنفسها** على نحو جلي. هي ليست من صنعنا بأي وجه، بل على الأرجح نحن **نكتشفها**، وبهذا المعنى هي توجد قبل اكتشافها. وأكثر من ذلك فإن بعضًا منها في الأقل يمكن أن يكون غير قابل للحل. ومن أجل حل هذه المشاكل، نخترع على الأرجح نظريات جديدة. وهذه النظريات هي أيضًا مصنوعة بدورها من جهتنا، إنها نتاج تفكيرنا النقدي والخلاق، حيث نستفيد جيدًا من نظريات أخرى من العالم الثالث. ولكن حينما نقوم باكتشاف هذه النظريات تنتج مشاكل جديدة، غير مقصودة، وغير منتظرة، مشاكل مستقلة ينبغي أن يتم اكتشافها. وهكذا يتوضح لِمَ يكون العالم الثالث الذي هو في أصله نتاجُنا، **مستقلًا بنفسه** مع ذلك، إن صح التعبير، من جهة منزلته **الأنطولوجية**. هكذا يتوضح لما نستطيع أن نعمل عليه، على الرغم من أنه لا أحد من الناس يستطيع أن يسيطر ولو على جزء صغير منه. نحن نساهم كلنا في نموه، مع أن كل المساهمات الفردية هي ضئيلة صغيرة. نحن نحاول كلنا أن نتصوره، ولا أحد منا يستطيع أن يعيش من دون اتصال معه، وذلك أننا كلنا نستعمل اللغة التي من دونها نكاد لا نكون بشرًا. ومع ذلك فإن العالم الثالث قد تنامى وكبر على التصور، ليس تصور الفرد فحسب، بل حتى تصور كل البشر (كما تكشف المشاكل غير القابلة للحل عن ذلك)»[10].

انطلاقًا من هذا التعيين لمنزلة العالم الثالث، تتمخض نتيجتان مثيرتان للاهتمام. أما الأولى منهما فتهم **التفاعل بين العوالم**، وأما الثانية فتهم **تأويل العالم الثالث المختصر على نحو عرفاني**.

بحسب تصور بوبر، فإن العالمين الأول والثاني في تبادل مباشر، كما الذي بين العالم الثاني والعالم الثالث. وإن العالم الأول والعالم الثالث هما من ناحية أخرى لا يتفاعلان إلا عبر توسط العالم الثاني. وهذا يعني إلغاءً لتصورين تجريبيين أساسيين. من جهة أولى، لا يجوز اختزال كيانات العالم الثالث، من حيث هي أشكال من التعبير عن الروح الذاتي، في حالات ذهنية، وبالتالي في كيانات العالم الثاني، ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يتم تصور العلاقات بين كيانات العالم الأول والعالم الثاني حصريًا بحسب الأنموذج السببي الذي يسوغ بالنسبة إلى العلاقات بين كيانات العالم الأول بعضها ببعض. إن بوبر إنما يقفل الباب في وجه التصور

---

(10) Popper, *Objektive*, pp. 180 f.

النفساني للروح الموضوعي كما في وجه التصور الفيزيائي (physikalistisch) للروح الذاتي. فإن استقلال العالم الثالث من شأنه على الأرجح أن يضمن أن المعرفة بحالات العالم الموضوعي كما التدخل في تلك الحالات هما متوسطان عبر اكتشاف المعنى الخاص للروابط المعنوية الداخلية: «... ولهذا لا يمكن المرء أن يتصور العالم الثالث فحسب بوصفه عبارة (Ausdruck) عن العالم الثاني أو أن يتصور العالم الثاني باعتباره مجرد انعكاس للعالم الثالث»[11].

من منظور آخر، يظل بوبر ملتصقًا بالسياق التجريبي الذي ابتعد منه، فبالنسبة إليه أيضًا توجد العلاقات العرفانية - الأداتية بين الذات العارفة والذات الفاعلة من جهة أولى، والأشياء والأحداث الحاصلة في العالم الموضوعي من جهة أخرى، في مركز البحث إلى حد تهيمن فيه على التبادل الذي يتم بين الروح الذاتي والروح الموضوعي. إن مسار إنتاج منتجات الروح الإنساني والتخلي عنها والنفاذ إليها وتملكها إنما يصلح بالدرجة الأولى في تنمية **المعرفة النظرية** وتوسيع **المعرفة القابلة للاستخدام تقنيًّا**. وإن تطور العلم الذي يتصوره بوبر بوصفه سيرورة دائرية تراكمية تتم بين مشكل الانطلاق والتكوين الخلاق للفرضيات والامتحان النقدي والمراجعة واكتشاف مشكل جديد، لا يصلح بوصفه أنموذجًا بالنسبة إلى استيلاء الروح الذاتي على عالم الروح الموضوعي فحسب، بل بالأحرى **يتكون** العالم الثالث بحسب رأي بوبر **في جوهره** من مشكلات ونظريات وحجج. ويذكر بوبر، بجانب النظريات والأدوات، المؤسسات الاجتماعية والأعمال الفنية أيضًا بوصفها أمثلة عن كيانات العالم الثالث، إلا أنه لا يرى فيها سوى ضروب متنوعة من تجسد مضامين قضوية. ومتى ما أُخذ في شكل صارم، فإن العالم الثالث هو جملة «الأفكار» بحسب فريغ، أكانت صائبة أم خاطئة، متجسدة أم لا: «فإن النظريات أو الإثباتات أو المنطوقات هي الموضوعات اللغوية الأهم في العالم الثالث».

لا يتصور بوبر العالم الثالث تصورًا أنطولوجيًّا بوصفه جملةً جامعة من الكيانات ذات طريقة وجود معينة فحسب، بل يفهمها في هذا الإطار أيضًا في شكل **أُحادي** انطلاقًا من المنظور المفهومي للتطور العلمي: إن العالم الثالث يتضمن

(11) Ibid., pp. 168 f.

المكونات العرفانية للتراث الثقافي التي تقبل الاشتغال عليها في شكل علمي. بيد أنه عند محاولة جعل مفهوم بوبر للعالم الثالث صالحًا للاستعمال بغرض تأسيس ما لعلم الاجتماع، يتبين أن هذين الجانبين كليهما هما بمثابة قيدْين حاديْن، وأن يارفي إنما يعيد الصلة مع السوسيولوجيا الفينومينولوجية للمعرفة المستلهَمة من ألفريد شوتز، تلك التي تتصور المجتمع بوصفه بناءً اجتماعيًّا للعالم اليومي يصدر عن المسارات التأويلية للذوات الفاعلة، ويتخثر في الموضوعية[12]. لكن يارفي إنما يحلل المنزلة الأنطولوجية للسياق الاجتماعي للحياة الذي يقع إنتاجه من جهة الروح الإنساني ومع ذلك يحتفظ باستقلالية نسبية إزاءه، بحسب أنموذج العالم الثالث: «لقد بينا أن العنصر الاجتماعي هو ميدان مستقل برأسه يقع بين العالم المادي 'الصلب' والعالم الذهني 'اللين'. وهذا الميدان، هذا الواقع الفعلي، هذا العالم – كيفما أردنا أن نسميه – هو متباين جدًّا ومركب جدًّا، والناس الذين في المجتمع هم دائمًا مهمومون بأن يصلوا، من طريق التجريب، إلى اللحاق بهذا العالم، بأن ينسخوه في خرائط، وأن ينسقوا بين خرائطهم المطابقة. إن الحياة في مجتمع ضخم ومتغير في شكل تصعب السيطرة عليه لا تسمح لا برسم كامل ولا بتنسيق كامل بين الخرائط. وهذا يعني أن المنتمين إلى المجتمع يتعلمون على الدوام شيئًا ما عنه، وسواء المجتمع أم المنتمون إليه يجدون أنفسهم في سيرورة مستمرة من اكتشاف الذات وإنتاجها»[13]. هذا الاقتراح يضيء، من جهة أولى، الترابط المهم بين مفهوم سوسيولوجي للفعل ووجوه الصلة المفترضة فيه بين الفاعل والعالم. ومن جهة أخرى، فإن **نقل نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة من سياقات نظرية المعرفة إلى سياقات نظرية الفعل** إنما يجعل وجوه الضعف في البناء واضحة للعيان.

من حيث إن يارفي يعتمد مفهوم بوبر عن العالم الثالث من أجل تخصيص العلاقات والمؤسسات المجتمعية (gesellschaftlich)، فإنه ينبغي عليه أن يتمثل الذوات الفاعلة اجتماعيًّا (sozial) بحسب أنموذج (Vorbild) العلماء في دأبهم على تكوين النظريات وحل المشكلات، وفي عالم الحياة تتنافس نظريات اليومي

---

(12) P. Berger and Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt am Main: 1969).

(13) Jarvie, *Die Logik*, pp. 254 f.

بطريقة شبيهة بتنافس النظريات العلمية في إطار الجماعة التواصلية للباحثين: «إن الناس الذين يعيشون في مجتمع ما، إنما ينبغي عليهم أن يجدوا طريقهم، سواء من أجل الوصول إلى ما يريدون، أو أيضًا من أجل تفادي ما لا يريدون. يمكن المرء أن يقول إنهم لهذا الغرض يضعون لأنفسهم خارطة روحية - مفهومية للمجتمع بمعالمه الجزئية، وفي صلب هذه الخارطة هم يحددون موقعهم الخاص، والطرق التي تؤدي إلى أهدافهم، والمخاطر المحدقة على حافة الطرق المختلفة. وهذه الخرائط هي بطريقة معينة «أكثر ليونة» من الخرائط الجغرافية، ومثل خرائط الأحلام تخلق المشهد الذي تعرضه. وبطريقة معينة فإن هذا هو مع ذلك واقع فعلي «أكثر صلابة»: إن الخرائط الجغرافية ليست فعلية أبدًا، لكنها في بعض الأحيان تنسخ مشاهد فعلية، أما الخرائط المجتمعية فبعين الضد من ذلك هي مشاهد، على أناس آخرين أن يدرسوها وأن يسجلوها في خرائط»[14]. هذا الاقتراح يصادف في الأقل ثلاث صعوبات:

(أ) بادئ ذي بدء، يمحو يارفي الفرقَ بين موقف إنجازي وموقف فرضي - تفكري إزاء التقاليد الثقافية، ففي الممارسة التواصلية اليومية يستخدم الفاعل مخزونات المعرفة الثقافية الصالحة من أجل التوصل إلى تعريفات وضعية قادرة على تحقيق الوفاق (konsensfähig). في أثناء ذلك، يمكن أن تنجم خلافات (Dissense)[15] من شأنها أن تستدعي مراجعة نماذج (Deutungsmuster) التأويل الجزئية، ولكن لهذا السبب فإن تطبيق المعرفة التراثية، المشكِّل للتقاليد، ليس مرادفًا للاشتغال شبه العلمي على معرفة هي موضع سؤال في شكل نسقي. وتحت ضغط القرار الذي تفرضه وضعيةُ فعلٍ معطاة، يشارك غير الخبير (der Laie) في التفاعلات التي تتم بغرض ترتيب أفعالٍ المشاركين عبر سيرورة تفاهم معينة، وذلك يعني: عبر تطبيق معرفة ثقافية مشتركة. من المؤكد أن العالِم أيضًا يشارك في تفاعلات ما، ولكن في حالته تُستخدَم مسارات التأويل التعاونية بهدف اختبار صلاحية المكونات الإشكالية للمعرفة. فالهدف ليس التنسيق بين الأفعال، بل نقد المعرفة وتوسيع نطاقها.

---

(14) Ibid., p. 248.

(15) نلاحظ أن الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 96) تثبت «discussions» (نقاشات) وهذا خطأ. (المترجم)

ب) في ما بعد، يُهمل يارفي مكونات التراث الثقافي التي لا يمكن ردها إلى «أفكار» أو إلى منطوقات قابلة للحقيقة. هو يحصر الروابط الموضوعية للمعنى التي تنتجها الذوات الفاعلة وتكتشفها في الوقت ذاته، في نماذج التأويل **العرفانية** بالمعنى الضيق. ومن هذا المنظور، فإن أنموذج العالم الثالث لدى بوبر هو غير مستساغ على نحو مخصوص، وذلك أنه بالنسبة إلى التفاعلات، تكون القوة الموجهة للفعل في القيم الثقافية أشد أهمية من القوة التي في النظريات. إما أن منزلة الكيانات المجتمعية قد سُوي بينها وبين منزلة النظريات، وعندئذ لا يستطيع المرء أن يفسر كيف يمكن بُنى المجتمع أن تصوغ حوافز الفعل، وإما أن أنموذج النظريات العلمية، متى ما وضعنا في الاعتبار أن الدلالات الوصفية والمعيارية والتقويمية تخترق نظريات الحياة اليومية، هو أنموذج لم يكن مقصودًا بالجدية الكافية، وعندئذ من الممكن جدًّا تخيل مزاوجة الحوافز بتصورات العالم الثالث. لكن هذه الصيغة سوف تجعل من الضروري أن نقوم بتوسيع صيغة بوبر عن العالم الثالث، وعلى الحقيقة في معنى أن الواقع المعياري للمجتمع لا يدين باستقلاليته بذاته (Selbständigkeit) عن الروح الذاتي، ولا حتى في أغلب الأحيان، إلى استقلال (Autonomie) ادعاءات الحقيقة، بل للطابع الإلزامي للقيم والمعايير. وعندئذ، فإن السؤال الذي يُعرض هنا هو كيف يمكن أن يتم فهم مكونات التقاليد الثقافية، المهمة على صعيد الاندماج الاجتماعي، بوصفها منظومات معرفية وأن يتم ربطها بادعاءات الصلاحية التي من جنس الحقيقة.

(ج) إن نقطة الضعف الحساسة جدًّا إنما أراها آخر الأمر في أن اقتراح يارفي لا يُبيح أي تفريق بين القيم الثقافية والتجسيد الثقافي للقيم في معايير، إذ يجب على المؤسسات أن تنبثق من مسارات التفاهم التي من شأن الذوات الفاعلة (وأن تتكثف في مواجهتها بوصفها رابطة معنوية موضوعية)، وذلك بطريقة مشابهة للطريقة التي بها، بحسب تصور بوبر، تنبثق المشاكل والنظريات والحجج عن مسارات المعرفة. ومع هذا الأنموذج نستطيع أن نفسر الطبيعة المفهومية والاستقلالية النسبية للواقع المجتمعي، ولكن ليس المقاومة المخصوصة والطابع الإكراهي للمعايير السائغة والمؤسسات القائمة التي من خلالها تتميز التشكيلات المجتمعية من التشكيلات الثقافية. وقد لاحظ يارفي نفسه ذات مرة: «ولكن على خلاف فكرة صحيحة، منزلتها ليست مهددة بعدم تصديق كلي، فإن الكيانات

المجتمعية يمكن، عبر عدم تصديق كلي - عبر نفور واسع النطاق من أخذها مأخذ الجد - أن تتعرض للخطر»[16]. بذلك من الأفضل أن يتم، في معنى بارسونز، تمييز ميدان القيم المُمَأْسَسة عن ميدان القيم الثقافية السائبة (freischwebend)، فهذه لا تتمتع بالطابع الإلزامي ذاته الذي لمعايير الفعل المشروعة.

أعتبر استراتيجية يارفي في استخدام نظرية بوبر عن العوالم الثلاثة، مفيدة من أجل أنها تكشف (offenlegt) عن **المفترضات الأنطولوجية** السارية في المفاهيم السوسيولوجية عن الفعل. وإذا ما أراد المرء أن يتفادى نقاط الضعف التي تلازم اقتراح يارفي، فحقيق عليه أن يعمد إلى مراجعة ما لنظرية العوالم الثلاثة التي تأسس عليها. بلا ريب، إن التوضيعات (Objektivationen) الثقافية لا يمكن ردها إلى النشاط التكويني للذوات العارفة والمتكلمة والفاعلة، ولا إلى العلاقات المكانية - الزمانية، السببية بين الأشياء والأحداث، ولهذا السبب فإن بوبر يتصور المضامين الدلالية للتشكيلات الرمزية بوصفها كيانات تؤلف «عالمًا ثالثًا». وهو يؤسس هذا التصور (Konzept) على المفهوم (Begriff) الأنطولوجي لـ «العالم» الذي يُقدم بوصفه جملةً كاملة من الكيانات. ولكن، قبل أن يستطيع مفهوم العالم أن يصبح مثمرًا على صعيد نظرية الفعل، ينبغي أن يتم تعديله في الجوانب الثلاثة المذكورة.

تنبيه على أ) بادئ الأمر أود أن أستبدل المفهوم الأنطولوجي للعالم بمفهوم مستقى من نظرية التقوم (konstitutionstheoretisch)[17] وأن أعتمد الثنائي المفهومي «العالم» و«عالم الحياة». إنما الذوات المُجَمْعَنة (Vergesellschaftet) نفسها هي التي، متى ما شاركت في مسارات التأويل التعاونية، تستخدم مفهوم العالم

(16) Jarvie, *Die Logik*, p. 236.

(17) يعود مصطلح «التقويم» (Konstitution) إلى هوسرل، وقد طوره (منذ **أفكار I**) في إطار ما يسميه «الفينومينولوجيا المتعالية». والمعنى العام هو أن الوعي نشاط قصدي مؤلف من طبقات جيولوجية هو بمثابة إنشاء متواصل للموضوعات القصدية في نطاق تجربة معيشة. وكل «موضوع» قصدي هو وحدة معنى مقومة أو مُنشأة في صلب حركة الوعي بطبقاته الحالية والممكنة. ومسار التقويم أو الإنشاء هو عملية تمييز وتفصيل لطبقات الوعي في تضايف مع أنواع الموضوعات القصدية التي تعرض في حقل تجربة الوعي.
ملاحظة: الترجمة الإنكليزية تعوض عبارة «konstitutionstheoretisch» - «من نظرية التقوم» بعبارة «from the phenomenological tradtion» - «من التقليد الفينومينولوجي» وهو غير ضروري. (المترجم)

استعمالًا ضمنيًا. بذلك يضطلع التراث الثقافي الذي أقحمه بوبر تحت شعار «منتجات الروح الإنساني»، بأدوار مختلفة، وذلك بحسب ما إذا كان يعمل بوصفه مخزونًا معرفيًا ثقافيًا، منه يستمد المشاركون التفاعليون تأويلاتهم، أو ما إذا كان قد اتخذ هو ذاته موضوعًا للاشتغال الفكري. فأما في الحالة **الأولى**، فإن التراث الثقافي المتقاسَم من جهة جماعة ما[18]، مقومٌ (konstitutiv) لعالم الحياة الذي من شأن الفرد المنتمي إليه أن يجده من حيث مضمونه مؤولًا سلفًا. هذا **عالم الحياة** المتقاسَم في شكل بيذاتي إنما يشكل نحوًا من الخلفية بالنسبة إلى الفعل التواصلي. ولهذا يتحدث الفينومينولوجيون مثل ألفرد شوتز (A. Schütz) عن عالم الحياة كما عن الأفق المعطى معًا على صعيد غير موضوعاتي (unthematisch)، الذي في رحابه يتحرك المشاركون في التواصل على نحو جماعي، متى ما دخلوا في علاقة مع شيء ما على نحو موضوعاتي (thematisch) داخل **العالم**. وأما في الحالة **الأخرى**، فإن المكونات المفردة للتراث الثقافي إنما تؤخذ هي ذاتها موضوعًا للدراسة. بذلك ينبغي على المشاركين، إزاء نماذج التأويل الثقافية التي من شأنها في الحالة السوية أن **تمكنهم** من إنجاز تأويلاتهم فحسب، أن يتخذوا موقفًا متفكرًا (reflexiv). هذا التغيير في الموقف إنما يعني أن صلوحية أنموذج التأويل الذي اتخذ موضوعًا للدراسة قد تم تعليقها وأن المعرفة التي من شأنها قد استُشكِلت، وفي الوقت ذاته من شأن تغيير الموقف أن يضع المكون الإشكالي للتراث الثقافي تحت مقولة وضع للأشياء يمكن المرء أن يعتمد عليه بطريقة مُموضعة. إن نظرية بوبر عن العالم الثالث إنما تفسر كيف يمكن أن يتم فهم محتويات الدلالة الثقافية[19] والموضوعات (Gegenstände) الرمزية بوصفها شيئًا ما داخل العالم وفي الوقت ذاته كيف يتم تمييزها بوصفها مواضيع (Objekte) من مستوى أعلى من الحادثات الفيزيائية (التي تمكن ملاحظتها) والذهنية (التي يمكن تجريبها).

تنبيه على ب) علاوة على ذلك، أريد أن أتجاوز الصيغة العرفانية الأُحادية لمفهوم «الروح الموضوعي» لمصلحة مفهوم عن المعرفة الثقافية متمايز بحسب

---

(18) «المتقاسَم من جهة جماعة ما» - جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 98). (المترجم)

(19) «الثقافية» كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 98). (المترجم)

عدد أكبر من ادعاءات الصلاحية. فمفهوم العالم الثالث لدى بوبر يشمل الكيانات من مستوى أعلى، تلك التي يمكن الوصول إليها من خلال موقف متفكر، والتي تحتفظ إزاء الروح الذاتي باستقلالية نسبية، لأنها، على أساس علاقتها بالحقيقة، تشكل شبكة من المشاكل المترابطة التي يمكن البحث فيها. وفي لغة الكانطية الجديدة، يمكن القول إن العالم الثالث يتمتع بالاستقلال في دائرة صلاحية على حدة. وإن الكيانات **القابلة للحقيقة** الخاصة بالعالم الثالث إنما تصرف علاقة مخصوصة بالعالم **الأول**، فإن المشاكل والنظريات والحجج التي يتم إسنادها (zugerechnet) إلى العالم الثالث، إنما تصلح في نهاية المطاف من أجل وصف مجريات العالم الأول وتفسيرها. وكلاهما يوجدان هما بدورهما عبر وساطة عالم الروح الذاتي، عبر نشاطَي (Akte) المعرفة والفعل. بذلك تتعرض المكونات غير العرفانية للثقافة إلى تهميش حقيقي. والحال أنها بالتحديد ذات دلالة بالنسبة إلى نظرية سوسيولوجية في الفعل. ومن زاوية نظرية الفعل، فإن نشاطات الروح الإنساني من الصعب أن تنحصر في المناظرة العرفانية - الأداتية مع الطبيعة الخارجية، إذ إن الأفعال الاجتماعية هي موجهة بواسطة القيم الثقافية. لكن هذه ليست لها علاقة بالحقيقة.

بذلك، فإن البديل التالي يفرض نفسه: إما أن ننكر عن المكون غير العرفاني للتراث الثقافي المنزلة التي تتخذها كيانات العالم الثالث بفضل رسوخها داخل دائرة من روابط الصلاحية، ونصنفها في شكل إمبيريقي باعتبارها أشكالًا من التعبير من شأن الروح الذاتي، وإما أن نبحث عن علاقات **مكافئة لـ العلاقة المفقودة بالحقيقة.**

إن الطريق الثاني هو الذي اختاره - كما سنرى - ماكس فيبر، فهو قد ميز دوائر ثقافية عدة للقيمة، من قبيل العلم والتقنية، القانون والأخلاق وكذلك الفن والنقد. وحتى الدوائر غير العرفانية للقيمة فإنها تؤلف دوائر صلاحية، فالتمثيلات القانونية والأخلاقية يمكن أن تُنقَد وأن تُحلل من زاوية نظر السداد المعياري، أما الأعمال الفنية فمن زاوية الأصالة (أو الجمال)، نعني أن يتم الاشتغال عليها بوصفها حقولًا من المشاكل قائمة بنفسها. ويفهم فيبر التراث الثقافي **بأكمله** باعتباره مخزونًا معرفيًّا يمكن أن تتشكل انطلاقًا منه، تحت ادعاءات مختلفة من الصلاحية، دوائرُ قيمة ومنظومات معرفة مخصوصة، لذلك كان يمكن أن يعزو

إلى العالم الثالث سواء المكونات التقويمية والإفصاحية للثقافة أو المكونات العرفانية - الأداتية. فإذا ما أخذ المرء بهذا الخيار، فإنه ينبغي بلا ريب أن يُوضح ماذا يمكن أن تعني «الصلاحية» و«المعرفة» متى ما أخذنا المكونات غير العرفانية للثقافة في الاعتبار. وهذه لا يمكن أن تُصنف، على منوال النظريات والمنطوقات ذاته، في خانة كيانات العالم الثالث.

تنبيه على ج) هذا المشكل من شأنه أن يمنح فرصة لتحرير مفهوم العالم من إيحاءاته (Konnotationen) **الأنطولوجية** المحصورة. فإن بوبر أدخل مفاهيم مختلفة عن العالم من أجل تحديد جهات الوجود **داخل** عالم موضوعي واحد. وفي المنشورات الأخيرة هو أولى مكانة للحديث لا عن عوالم مختلفة، بل عن عالم **واحد** مع المؤشرات 1، 2، 3[20]. وعلى الضد من ذلك، أود أن أواصل الكلام على ثلاثة عوالم (والتي ينبغي أن تُميز هي بدورها من عالم الحياة). ومن بينها جميعًا يمكن واحدًا فقط، نعني العالم الموضوعي، أن يُفهَم بوصفه متضايفًا مع جملة المنطوقات الصائبة، وحده هذا المفهوم يحتفظ بالدلالة الأنطولوجية بالمعنى الدقيق لجملة من الكيانات. في المقابل، تشكل العوالم بأكملها منظومة مرجعية مفترَضة على نحو مشترك داخل مسارات التواصل. من خلال هذه المنظومة المرجعية، يحدد المشاركون ما حوله يمكن أن يكون تفاهمٌ ما ممكنًا **عمومًا**. وإن المشاركين في التواصل الذين يتفاهمون في ما بينهم على شيء ما، لا يقيمون علاقة مع العالم الموضوعي فحسب، كما يوحي بذلك الأنموذج قبل التواصلي السائد في المذهب التجريبي، فهم لا يتصلون أبدًا مع شيء ما قد حدث أو يمكن أن يقع، نعني يمكن أن يتم إنتاجه فحسب، بل أيضًا مع شيء ما في العالم الاجتماعي أو في العالم الذاتي. فإن المتكلمين والسامعين يستعملون **منظومة من العوالم المتأصلة أو المشتركة في أصل واحد** (gleichursprünglich). فبواسطة الكلام المفصل في شكل قضوي هم يسيطرون تحديدًا ليس، كما يوحي بذلك التقسيم الذي وضعه بوبر إلى وظائف دنيا ووظائف عليا للغة، على مستوى هم فيه يستطيعون أن يعرضوا حالات الأشياء فحسب، بل على الأرجح توجد كل وظائف العرض والنداء والعبارة على صعيد واحد وعلى الصعيد نفسه من التطور.

---

(20) Popper, «Reply,» p. 1050.

أخذ بوبر هذا الاصطلاح عن: J. C. Eccles, *Facing Realities* (New York; Heidelberg: 1970).

## (2) مفهومات ثلاثة عن الفعل، متمايزة بحسب علاقات الفاعل-و-العالم

في ما يلي لن أستخدم مصطلح بوبر بعد الآن. فإنما أعدت الصلة مع استعمال يارفي لنظرية العوالم الثلاثة البوبرية في نطاق نظرية الفعل، من أجل التهيئة إلى الأطروحة التي مفادها أننا عمومًا باختيارنا مفاهيم سوسيولوجية معينة عن الفعل نتورط في مفترضات أنطولوجية معينة. إنه على العلاقات بالعالم التي نفترضها لدى الفاعل إنما تتوقف في المقابل ملامح العقلانية الممكنة لفعله. فإن غزارة مفاهيم الفعل المستعملة غالبًا في شكل ضمني في نظريات العلوم الاجتماعية إنما يمكن ردها من حيث الجوهر إلى أربعة مفاهيم أساسية ينبغي تمييزها جيدًا على مستوى التحليل.

إن مفهوم **الفعل الغائي** إنما يوجد منذ أرسطو في المركز من نظرية الفعل الفلسفية[21]. فالفاعل يحقق هدفًا أو بعبارة أخرى يتسبب في حدوث حالة منشودة، وذلك بأن يختار في الوضعية المعطاة الوسائل الواعدة بالنجاح ويستعملها بطريقة مناسبة. أما المفهوم المركزي فهو **القرار** (Entscheidung) الموجه نحو تحقيق هدف، المهتدي بقواعد ما والمرتكز على تأويل ما للوضعية يحسم الأمر بين بدائل عدة للفعل.

ثم إن الأنموذج الغائي للفعل إنما يتوسع نحو الأنموذج **الاستراتيجي**، وذلك حينما يمكن أن يدخل في حساب النجاح الخاص بالفاعل توقعُ القرارات الخاصة بفاعل آخر أو انتظارها في الأقل يفعل فعلًا مسددًا نحو هدف ما. وأنموذج الفعل هذا هو مؤول في الأغلب على المذهب النفعي، وعندئذ يقع الافتراض بأن الفاعل شأنه أن يختار الوسائل والأهداف ويحتسبها من زاوية نظر الزيادة القصوى في الفائدة أو توقعات الفائدة. وعلى أنموذج الفعل هذا تتأسس المقاربات النظرية للقرارات والمقاربات النظرية للألعاب في الاقتصاد والسوسيولوجيا وعلم النفس الاجتماعي[22].

---

(21) R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 66 ff.

(22) عن نظرية القرار، يقارن: H. Simon, *Models of Man* (New York: [n.p.b.], 1957); G. Gäfgen, *Theorie der Wirtschaftlichen Enscheidung* (Tübingen: 1968); W. Krelle, *Präferenz-und Entscheidungstheorie* (Tübingen: 1968); =

لا يتعلق مفهوم الفعل **المنظم بحسب معايير** بالسلوك الذي يأتيه فاعل هو من حيث المبدأ معزول، ويجد في عالمه المحيط (Umwelt) فاعلين آخرين، بل بأعضاء مجموعة اجتماعية توجه فعلها بناءً على قيم مشتركة. إن شأن الفاعل الفردي أن يتبع معيارًا (أو يصطدم به)، وذلك ما إنْ تتوفر، في وضعية معطاة، الشروطُ التي ضمنها يعثر المعيار على تطبيق ما. فإنما تعبر المعايير عن اتفاق قائم داخل مجموعة اجتماعية ما. وإن كل أعضاء مجموعة ما، بالنسبة إليها يسوغ معيارٌ ما، إنما يمكن أن ينتظر بعضهم من بعض أن من شأنهم، في وضعيات معينة، أن يقوموا في كل مرة بأفعال مأمور بها أو أن يعدلوا عنها. وإن المفهوم المركزي في **اتباع المعايير** إنما يعني الاستجابة إلى التوقعات والانتظارات المعممة في شأن القيام بسلوك ما. إن توقع القيام بسلوك ما ليس له المعنى العرفاني لتوقع حدث مستشرَف (prognostiziert)، بل المعنى المعياري القاضي بأن المنتمين إلى المجموعة **مبررٌ لهم** (berechtigt) ومرخص لهم بأن يصدر عنهم مثل هذا التوقع لسلوك ما. وعلى هذا الأنموذج المعياري للفعل تتأسس نظرية الأدوار[23].

لا يتعلق مفهوم الفعل **الدرامي** بادئ الأمر لا بالفاعل المعزول ولا بالعضو في مجموعة اجتماعية، بل بالمشاركين في تفاعل ما الذين يشكل بعضهم بالنسبة إلى بعض جمهورًا (Publikum)، أمام عينيه هم يعرضون أنفسهم، فالفاعل (der Aktor) يثير في جمهوره صورة معينة، انطباعًا ما عن ذاته، من جهة ما يكشف النقاب قصدًا عن ذاتيته بهذا المقدار أو ذاك. ويستطيع كل فاعل (der Handelnde) أن يراقب أي دخول عمومي إلى مقاصده الخاصة وأفكاره واستعداداته وأمانيه ومشاعره ...إلخ، التي يملك وحده مدخلًا مفضلًا إليها. وفي الفعل الدرامي، يستفيد المشاركون من هذا الوضع ويضبطون تفاعلاتهم عبر التحكم في الدخول المتبادل إلى الذاتية الخاصة بكل طرف. ولهذا السبب، فإن المفهوم المركزي لـ **تقديم النفس** لا يعني

---

= عن نظرية الألعاب: R. D. Luce and H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York: 1957); M. Shubik, *Spieltheorie und Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main; Hamburg: 1965);

عن مقاربات نظرية التبادل في علم النفس الاجتماعي، يقارن:

P. P. Ekeh, *Social Exchange Theory* (London: 1964).

(23) Th. R. Sarbin, «Role-Theory,» in: G. Lindsey (ed.), *Handbook of Social Psychology*, vol. 1 (Cambridge: 1954), pp. 223-258; T. Parsons, «Social Interaction,» *IESS*, vol. 7, pp. 1429-1441; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der Rollentheorie* (Frankfurt am Main: 1973), and D. Geulen, *Das vergesellschaftete Subjekt* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 68 ff.

سلوكًا عفويًّا في العبارة، بل البناء الأسلوبي للعبارة عن تجارب خاصة في الحياة، على نحو ذي علاقة بالجمهور. وهذا الأنموذج الدرامي للفعل شأنه أن يصلح في المقام الأول لوصف التفاعلات الموجهة في شكل فينومينولوجي، ولكن إلى حد الآن لم يتم الاشتغال عليه على نحو يرقى إلى المقاربة النظرية التي ينبغي تعميمها[24].

أخيرًا، فإن مفهوم الفعل **التواصلي** إنما يتعلق بالتفاعل بين ذاتين في الأقل، قادرتين على الكلام وعلى الفعل، من شأنهما أن تدخلا في علاقة بيشخصية (سواء بوسائل لفظية أم بوسائل خارجة على اللفظ). وما يبحث عنه الفاعلون هو تفاهمٌ ما على وضعية الفعل، من أجل التنسيق، بناءً على اتفاق متبادل، بين خطط أفعالهم وبالتالي بين أفعالهم. وإن المفهوم المركزي **للتأويل** إنما يتعلق في المقام الأول بالتفاوض على تعريفات الوضعية، القادرة على تحقيق الإجماع. وضمن أنموذج الفعل هذا تحتل اللغة، كما سوف نرى، منزلة مرموقة[25].

في أول الأمر، تم تحويل المفهوم الغائي للفعل من طرف مؤسسي الكلاسيكية إلى مفهوم مثمر بالنسبة إلى نظرية اقتصادية في الأفعال الاختيارية، ثم من طرف نويمان (Neumann) ومورغنشتارن (Morgenstern)، إلى مفهوم مفيد بالنسبة إلى نظرية في الألعاب الاستراتيجية. وإن الفعل المعدل معياريًّا والفعل الدرامي والفعل التواصلي هي مفاهيم اكتسبت دلالة براديغمية بالنسبة إلى تكوين نظريات العلوم الاجتماعية، الأولى منها عبر دوركهايم وبارسونز، أما ثانيتها فعبر غوفمان (Goffman)، وأما ثالثتها فعبر ميد (Mead) ثم في وقت لاحق عبر غارفنكل (Garfinkel). لا يمكنني أن أقوم هنا بالتفسير التحليلي لهذه المفاهيم الأربعة على

---

(24) G. J. McCall and J. L. Simmons, *Identity and Interactions* (New York: 1966); E. Goffman: *Interaktuionsrituale* (Frankfurt am Main: 1971); *Das Individuum im öffentlichen Austausch* (Frankfurt am Main: 1974); *Rahmenanalyse* (Frankfurt am Main: 1977); R. Harré and P. F. Secord, *Explanation of Behavior* (Totowa; New Jersey: 1972), and R. Harré, *Social Being* (Oxford: 1979).

(25) نعثر، مثلًا، على لمحة شاملة عن النزعة التفاعلية الرمزية والمِنهاجيات الإثنية ضمن الكتيب الذي وضعته مجموعة عمل سوسيولوجيي بيليفيلد: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (eds.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, 2 vols. (Hamburg; 1973);

كذلك: H. Steinert, «Das Handlungsmodell des symbolischen Interaktionismus,» in: H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien* (München: 1977), vol. 4, pp. 79 ff.

نحو مفصل. فإن ما يهمني هو مقتضيات العقلانية في الاستراتيجيات المفهومية التي هي من شأنها. يبدو للوهلة الأولى أن المفهوم الغائي (teleologisch) للفعل هو وحده الذي يكشف عن جانب من عقلانية الفعل، فالفعل المتمثل بوصفه نشاطًا بمقتضى غاية ما (Zwecktätigkeit) يمكن أن يُنظَر إليه من جانب عقلانية الغايات. وهذه جهة نظر يمكن وفقًا لها أن تكون الأفعال مخططًا لها ومُنفذة على نحو عقلاني بهذا القدر أو ذاك أو يتم الحكم عليها من شخص ثالث بوصفها عقلانية بهذا القدر أو ذاك. وفي الحالات البسيطة من النشاط بمقتضى غاية ما يمكن أن يتم تقديم مخطط الفعل في شكل قياس عملي(26). أما النماذج الثلاثة الأخرى من الفعل فالظاهر أول الأمر أنها لا تدفع بالفعل إلى زاوية نظر العقلانية والعقلنة الممكنة. إن كون هذا المظهر يخدع، فذلك ما نتفطن إليه عندما نستحضر المفترضات «الأنطولوجية» بالمعنى الأوسع للكلمة التي هي من حيث التصور مرتبطة ضرورةً مع هذه النماذج من الفعل. وعند تعقب سلسلة النماذج الغائية والمعيارية والدرامية للفعل تصبح هذه المفترضات ليس مركبة تباعًا فحسب، بل في الوقت ذاته ترفع النقاب دومًا عن مقتضيات عقلانية أكثر قوة.

### (أ) فعل غائي (استراتيجي): الفاعل-و-العالم الموضوعي

يفترض المفهوم الغائي للفعل علاقاتٍ ما بين فاعل ما وعالم من حالات الأشياء الموجودة. وهذا العالم الموضوعي هو معرف بوصفه جملة حالات الأشياء التي يمكن أن تقوم (bestehen) أو تطرأ وبعبارة أخرى يمكن أن تحدث بسبب تدخلات يحركها هدف ما (gezielt)، فالأنموذج يزود الفاعل بـ«مركب عرفاني - إرادي»، على نحو أن من جهة أولى يستطيع (بتوسط الإدراكات) أن يكون آراءً عن حالات الأشياء الموجودة، ومن جهة أخرى أن يطور **نوايا** هدفها، أن يحمل حالات الأشياء المنشودة على الوجود. على المستوى الدلالي تكون حالات كهذه للأشياء متمثلة باعتبارها مضامين قضوية لجمل تنطوي على منطوقات أو على نوايا. وبالاستناد إلى آرائه ونواياه يستطيع الفاعل أن يضطلع

---

(26) في اتصال مع: G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford: 1957).
وينظر: G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding* (London: 1971), pp. 96 ff.

من حيث الأساس بطبقتين من العلاقات العقلانية بالعالم. وأسمي هذه العلاقات عقلانيةً، من أجل أنها متاحة دومًا، طبقًا لاتجاه (Anpassungsrichtung) التكيف[27]، أمام تقويم موضوعي، ففي اتجاه منها، يتم طرح السؤال عما إذا كان يتسنى للفاعل أن يحمل إدراكاته وآراءه على التطابق مع ما يحدث في العالم (was in der Welt der Fall ist)، وفي الاتجاه الآخر، يتم طرح السؤال عما إذا كان يتسنى للفاعل أن يحمل ما يحدث في العالم على التطابق مع أمنياته ونواياه. وفي المرتين كلتيهما يستطيع الفاعل أن ينتج تعبيرات، يمكن أن يُحكَم عليها من طرف ثالث من وجهة نظر الملاءمة وعدم الملاءمة[28]: فهو يستطيع أن يضع إثباتات تكون إما **صائبة** وإما **خاطئة**، وأن يقوم بالتدخلات الهادفة التي تُكلل بالنجاح أو تخفق، وذلك يعني **تصيب** المفعول المقصود في العالم أو **تُخطئه**. فهذه العلاقات بين الفاعل والعالم شأنها إذًا أن تسمح بتعبيرات يمكن أن يُحكم عليها بحسب مقاييس **الحقيقة والنجاعة**.

يمكننا بالنظر إلى المفترضات الأنطولوجية أن نصنف **الفعل الغائي** بوصفه مفهومًا، يفترض عالمًا **ما**، وبالتحديد العالم الموضوعي. والأمر ذاته يصدق على **الفعل الاستراتيجي**. وعندئذ ننطلق من ذاتين اثنتين في الأقل، ذاتين فاعلتين على نحو موجه صوب هدف ما، هما تحققان غاياتهما من طريق التوجه جهة قرارات الفاعلين الآخرين والتأثير فيها[29].

---

(27) يتحدث جون لانغشاو أوستين (J. L. Austin) عن direction of fit [اتجاه التلاؤم] أو عن onus of match [عبء الانسجام]، وهو ما يوضحه أنتوني كيني (A. Kenny) في كتابه: A. Kenny, *Will, Freedom and Power* (Oxford: 1975), p. 38;

على النحو الآتي: «إن أي جملة، أيًا كانت، يمكن أن يُنظَر إليها - من بين أمور أخرى - على أنها وصفٌ لحالة من حالات الأشياء... والآن دعونا نفترض أن الحالة الممكنة للأشياء الموصوفة في الجملة لم تحصل في الواقع. **هل نخطئ الجملة أم نخطئ الوقائع؟** إذا أخذنا بالوجه الأول فسوف نسمي الجملة تقريرية (assertoric)، وإذا أخذنا بالوجه الثاني فدعونا في الوقت الحاضر نسميها أمرية». بذلك يمكننا أن نتمثل الجمل القصدية باعتبارها أوامر يوجهها المتكلم نحو ذات نفسه. أما الجمل الخبرية والجمل القصدية، فهي ممثلة عندئذ لإمكانَيْ التطابق بين الجملة وحالة الأشياء، المتاحين أمام التقدير الموضوعي.

(28) بالإنكليزية في النص الألماني: «fit and misfit». (المترجم)

(29) G. Gaefgen, «Formale Theorie des strategischen Handelns,» in: H. Lenk (ed.), *Handlungstheorien* (München: 1980), vol. 1, pp. 249 ff.

إن نجاح الفعل إنما هو متوقف أيضًا على فاعلين آخرين، هم متوجهون كل على حدة نحو النجاح الذي يخصهم، والمرء عندهم لا يسلك سلوك المتعاون إلا بمقدار ما يتوافق ذلك مع حساب مصالحه القائم على مركزية «الأنا»[30]. فعلى الصعيد الاستراتيجي، ينبغي على الذوات الفاعلة أن تكون مجهزة من ناحية عرفانية على نحو أنه بالنسبة إليها يمكن أن تحدث في العالم ليس الموضوعات الفيزيائية فحسب، بل المنظومات التي تصدر القرارات أيضًا. ينبغي عليها أن توسع جهازها المفهومي من أجل ما من شأنه أن يحدث (was der Fall sein kann)، إلا أنها لا تحتاج إلى أي مفترضات **أنطولوجية** أكثر ثراء. ليس بتعقد الكيانات التي داخل العالم صار مفهوم العالم الموضوعي هو ذاته أكثر تعقيدًا. حتى النشاط الغائي المميز بوصفه فعلًا استراتيجيًّا، إنما يبقى، متى ما حكمنا عليه طبقًا لمفترضاته الأنطولوجية، **مفهومًا-عن-العالم** (ein-Welt-Begriff).

---

(30) يقارن: O. Höffe, *Strategien der Humanität* (München: 1975),

«تتألف أي لعبة استراتيجية من أربعة عناصر:

(1) من **اللاعبين**، وهم وحدات قرار ذات سيادة، يتبعون أهدافهم ويفعلون بحسب اعتبارات خاصة وخطوط إرشاد؛

(2) من **القواعد**، وهي تضبط المتغيرات التي يستطيع كل لاعب أن يتحكم فيها: أي شروط الإعلام، والوسائل المساعدة، وجوانب أخرى مفيدة من البيئة المحيطة؛ وتحدد منظومةُ القواعد نوعَ اللعبة، ومجموع إمكانات السلوك وفي النهاية الانتصار أو الخسارة بالنسبة إلى كل لاعب؛ أما أي تغيير للقواعد فهو يخلق لعبة جديدة.

(3) من النتيجة النهائية أو من **المدفوعات** (pay offs)، من الفوائد أو القيمة التي تُمنح للنتائج البديلة للألعاب (plays) (في لعبة الشطرنج، الربح، الخسارة، التعادل؛ وفي السياسة المناصب والهيبة العمومية والسلطة أو المال).

(4) من **الاستراتيجيات**، من خطط فعلٍ شاملة ممكنة بديلة. وهي تُبنى سواء على أساس احترام القواعد واستغلالها أم على أساس مراعاة الأجوِبة البديلة الممكنة للخصم؛ وتمثل الاستراتيجيات منظومة من التعليمات هي بطريقة مسبقة أو في أغلب الأحيان بطريقة إجمالية فحسب، تحدد كيف يختار المرء في كل وضعية ممكنة للعب حركة واحدة من بين كثرة من الحركات المسموح بها بحسب قواعد اللعبة (تحركات، أفعال فردية). وفي تأويل نظرية الألعاب للواقع الاجتماعي لا تكون بعض الاستراتيجيات ملائمة إلا بالنسبة إلى مقطع فقط من المواجهة؛ وأما بالنسبة إلى المقاطع الأخرى ينبغي عندئذ تطوير استراتيجيات أخرى؛ إن الاستراتيجيات الفردية إنما لها دلالة الاستراتيجات الفرعية في إطار استراتيجيا شاملة.

لا يتعلق مقياس العقلانية في نظرية الألعاب باختيار الحركات الفردية، بل باختيار الاستراتيجيات. ومتى ما صيغ ذلك في شكل مبدأ عام للقرارات، فإن الأنموذج الأساسي سينص على ما يلي: 'اختر الاستراتيجيا التي تعد بالنتيجة الأكثر ملاءمة في إطار قواعد اللعبة وبالنظر إلى المشاركين'» (ص 77 f.)

## (ب) فعل مضبوط بمعايير: الفاعل-و-العالم الاجتماعي والموضوعي

يفترض مفهوم الفعل المنظم معياريًّا، في مقابل ذلك، علاقاتٍ تجري بين فاعل ما وعالمين اثنين على وجه الدقة. فإلى جانب العالم الموضوعي لحالات الأشياء الموجودة، يقف العالم الاجتماعي الذي إليه ينتمي إما الفاعل باعتباره ذاتًا تؤدي دورًا، وإما سائر الفاعلين الآخرين الذين بإمكانهم أن ينخرطوا في ما بينهم في تفاعلات معدلة معياريًّا. إن عالمًا اجتماعيًّا ما إنما يتكون من سياق معياري، هو الذي يحدد أي تفاعلات تحدث في جملة العلاقات المشروعة بين الأشخاص. وكل الفاعلين الذين تصلح المعايير ذات الصلة (entsprechend) بالنسبة إليهم (تكون مقبولة من جهتهم بوصفها صالحة) إنما ينتمون إلى هذا العالم الاجتماعي ذاته.

كما أن معنى العالم الموضوعي يمكن أن يُوضح بالرجوع إلى حالات الأشياء الموجودة، كذلك معنى العالم الاجتماعي إنما يمكن أن يوضح بالرجوع إلى المعايير القائمة[31]. بذلك، من المهم **ألا** نفهم قيام المعايير أو كون المعايير قائمة في معنى قضايا الوجود التي تصرح بأن ثمة وقائع اجتماعية من نوع القواعد المعيارية. فالقضية القائلة «إنها الحالة التي تكون فيها «p» لازمة أو مأمورًا بها» (geboten) إنما لها بلا ريب دلالة أخرى مغايرة لدلالة القضية القائلة إنه «من اللازم أو من المأمور به أن «p»». فهذه القضية إنما تعبر عن معيار ما، أو بطريقة أخرى تعبر عن أمرٍ معين، وذلك حينما يتم الإفصاح عنها بالشكل المخصوص لدعوى السداد المعياري، أي حينما يتم الإفصاح عن السداد المعياري على نحو يدعي فيه **صلوحية** (Gültigkeit) ما بالنسبة إلى دائرة المخاطَبين. ونحن نقول عن معيار ما إنه قائم (besteht) أو يتمتع **بصلاحية** (Geltung) **اجتماعية**، متى ما كان **معترَفًا به** من المخاطَبين معياريًّا، وذلك **بوصفه صالحًا** أو مبررًا (gerechtfertigt).

أما حالات الأشياء الموجودة فهي ممثلة عبر المنطوقات الصائبة، وأما المعايير القائمة فعبر قضايا الواجب أو الأوامر العامة، تلك التي تصلح بالنسبة

---

(31) يقيم هبرماس هنا تقابلًا بين «وجود» (das Existieren) حالات الأشياء الموجودة (في العالم الموضوعي) و«قيام» (das Bestehen) المعايير القائمة (في العالم الاجتماعي). (المترجم)

إلى المعنيين بالمعيار بوصفه مبررًا. إن كون معيارًا يصلح في شكل مثالي، إنما يعني: هو **يستحق** موافقة (Zustimmung) كل المعنيين به، لأنه ينظم مشاكل الفعل من حيث المصلحة المشتركة. أن يكون معيارٌ ما **قائمًا** على مستوى الوقائع (faktisch)، إنما يعني على الضد من ذلك: أن ادعاء الصلاحية الذي ينبثق معه هو معترَف به من المعنيين، وأن هذا الاعتراف البيذاتي يؤسس **الصلاحية الاجتماعية** للمعيار.

أما القيم الثقافية، فنحن لا نقرنها بادعاء كهذا للصلاحية المعيارية، إلا أن القيم من شأنها أن تكون مرشحة للتجسد في معايير، فبالنظر إلى مادة تحتاج إلى تنظيم، **يمكن** أن تحرز على طابع الإلزامات العامة. وفي ضوء القيم الثقافية، تظهر حاجاتُ فردٍ ما بوصفها مستساغة (plausibel) أيضًا في عين أفراد آخرين يقفون في نطاق التقليد ذاته. إلا أن الحاجات المؤولة على نحو واضح ومقنع لا تُحول إلى حوافز فعل مشروعة (legitime) إلا من جهة ما تصبح القيم ذات الصلة (entsprechend) ملزمة معياريًّا من أجل تذليل مشاكل معينة، بالنسبة إلى دائرة من المعنيين بالأمر. ويجوز للمنتمين إلى تلك الدائرة أن ينتظروا عندئذ من بعضهم بعضًا أن يوجه كل واحد منهم فعله في الوضعيات ذات الصلة بحسب القيم المنصوص عليها معياريًّا بالنسبة كل المعنيين بالأمر.

يجب أن يكون هذا التأمل قد ساعد على أن نفهم أن الأنموذج المعياري للفعل إنما يزود الفاعل ليس بنحو من «المركب العرفاني» فحسب، بل أيضًا بـ «مركب من الحوافز» من شأنه أن يجعل السلوك المطابق للمعايير ممكنًا. وعلاوة على ذلك، فإن أنموذج الفعل هو مقرون بأنموذج تعلم لاستبطان القيم[32]. وتبعًا له تكتسب المعايير السائغة (geltend) قوة تحفيزية على الفعل، وذلك بمقدار ما تقدم القيمُ المتجسدة فيها المناويلَ (die Standards) التي بحسبها تُتأول الحاجات في دائرة المخاطَبين معياريًّا (Normadressaten) وتقع تنميتها عبر مسارات التعلم في مواقف الحاجة (Bedürfnispositionen).

---

(32) H. Gerth and C. W. Mills, *Character and Social Structure* (New York: 1953; Frankfurt am Main: 1970).

بناءً على هذه المفترضات، يستطيع الفاعل أن يقيم من جديد علاقات مع عالم ما، وهنا، مع العالم الاجتماعي، وهما مفتوحان أمام التقويم الموضوعي بحسب الاتجاه الذي تأخذه عملية التكيف. وفي واحد من الاتجاهات، يُطرَح السؤال عما إذا كانت الحوافز والأفعال عند فاعل ما تتطابق مع المعايير القائمة أو تحيد عنها. أما في الاتجاه الآخر، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كانت المعايير القائمة نفسها تجسد قيمًا، من شأنها، بالنظر إلى إشكال معين، أن تفصح عن المصالح القابلة للكونية لدى المعنيين بالأمر، وبالتالي تستحق موافقة المخاطبين معياريًّا. في حالة منها، يتم الحكم على الأفعال من جهة ما إذا كانت تتطابق مع السياق المعياري القائم أو تحيد عنه، بمعنى ما إذا كانت سديدة أو غير سديدة بالرجوع إلى سياق معياري معترَف به باعتباره مشروعًا. أما في الحالة الأخرى، فإنه يتم الحكم على المعايير من جهة ما إذا كان يمكن أن تكون مبررة، بمعنى ما إذا كانت تستحق أن يُعترَف بها باعتبارها مشروعة[33].

بالنظر إلى مفترضاته الأنطولوجية بالمعنى الأوسع للكلمة، يمكننا أن نصنف **الفعل المنظم معياريًّا** بوصفه مفهومًا يفترض **عالمين اثنين**، ألا وهما

---

(33) لا نحكم بذلك مسبقًا على السؤال المتعلق بما إذا كنا، بوصفنا علماء اجتماع أو فلاسفة، نتخذ بإزاء المسائل العملية – الخلقية موقفًا عرفانيًّا أو ريبيًّا، وبالتالي ما إذا كنا نعتبر ممكنًا تبرير معايير الفعل تبريرًا لا يوجد بالنسبة إلى أهداف معطاة فحسب. يتقاسم ت. بارسونز مثلًا، مع فيبر موقف الريبية إزاء القيم. ومتى ما استخدمنا مفهوم الفعل المعدل بمعايير، فإنه ينبغي علينا أن نصف الفاعلين **كما لو أن** هؤلاء يعتبرون مشروعية معايير الفعل مفتوحة من حيث المبدأ أمام التقويم الموضوعي، وذلك مهما كان الإطار، أكان ميتافيزيقيًّا أم دينيًّا أم نظريًّا، وإلا فإنهم لن يؤسسوا فعلهم على المفهوم المتعلق بعالم من العلاقات البيشخصية المعدلة بشكل مشروع، ولن يستطيعوا توجيه أنفسهم بحسب معايير سائغة، بل بحسب وقائع اجتماعية فحسب. أن نفعل ضمن موقف مطابق للمعايير فهذا يتطلب فهمًا حدسيًّا للصلاحية المعيارية؛ وهذا المفهوم يفترض سلفًا **أي** إمكان للتعليل المعياري. لا يمكن أن يتم بشكل قبلي استبعادُ أن تكون هذه **الضرورة المفهومية توهمًا** متأصلًا في المواضعات اللغوية للدلالة، ومن ثم تحتاج إلى توضيح؛ على سبيل المثال، على نحو أننا نعيد تأويل مفهوم «الصلاحية المعيارية» فتكون ذات نزعة عاطفية أو ذات نزعة قراراتية، ومن خلال الاستعانة بمفاهيم أخرى من قبيل التعبير عن المشاعر أو النداء أو الأمر من أجل وصفها. لكن فعل الفاعلين الذين لا يجوز أن نعزو إليهم إلا هذا النوع من توجهات الفعل «المطهرة» مقوليًّا، لن يمكن أن يتم وصفه بالاستناد إلى مفاهيم الفعل المعدل بمعايير.

[«هذا المفهوم يفترض سلفًا **أي** إمكان للتعليل المعياري»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 414). (المترجم)]

العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي. إن الفعل المطابق للمعايير إنما يفترض أن الفاعل بإمكانه أن يميز الأجزاء الوقائعية (faktisch) عن الأجزاء المعيارية في وضعية الفعل التي تخصه، نعني أن يميز الشروط والوسائل من القيم. إذ ينطلق الأنموذج المعياري للفعل من أن المشاركين بإمكانهم أن يتخذوا موقفًا (Einstellung) توضيعيًّا من شيء هو ما حصل أو هو ليس ما حصل (zu etwas, das der Fall oder nicht der Fall ist)، أو أن يتخذوا موقفًا مطابقًا للمعايير من شيء ما من جهة ما إذا كان مأمورًا به عن حق أو على خطأ. لكن الفعل، كما هو الشأن في الأنموذج الغائي للفعل، إنما هو متمثل **ابتداءً** بوصفه علاقة بين الفاعل وعالم ما - ها هنا بوصفه علاقة بالعالم الموضوعي الذي بإزائه يقف الفاعل باعتباره فاعلًا عارفًا، أو الذي في نطاقه يستطيع أن يتدخل على نحو موجه نحو هدف ما، وهنا، بوصفه علاقة بالعالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفاعل من جهة دوره باعتباره متقبلًا للمعايير (Normadressat)، والذي في نطاقه يستطيع أن يضطلع بعلاقات بيشخصية منظمة في شكل مشروع. بيد أنه لا هنا ولا ها هنا يكون الفاعل هو **ذاته** مفترَضًا بوصفه عالمًا، عالمًا بإزائه هو ويمكنه أن يسلك على نحو متفكر. وحده مفهوم الفعل الدرامي يتطلب الافتراض الواسع النطاق عن عالم ذاتي يتصل به الفاعل الذي في صلب الفعل ذاته يضع نفسه على الركح.

### (ج) فعل درامي: الفاعل-و-العالم الذاتي والموضوعي (وذلك يضمن الموضوعات الاجتماعية)

لم يحظ مفهوم الفعل الدرامي في أدبيات العلوم الاجتماعية بالمقدار نفسه من الإيضاح الذي نال كلًّا من مفهومي الفعل الغائي والفعل المسدد بناءً على معايير (normengeleitet). وإن غوفمان (Goffman) هو الذي قدمه في عام 1956 في بحثه «تقديم النفس في كل يوم» على نحو بيِّن أول مرة[34].

---

(34) لقد خصص به منظورًا تحليليًّا معينًا من أجل وصف تفاعلات بسيطة: «إن وجهات النظر التي تم تطبيقها في هذا التقرير هي وجهات نظر التمثيل المسرحي، وذلك يعني أنها مستقاة من فن الدراما. سوف أنطلق في ذلك من الطريقة التي بها، في وضعيات العمل العادية، يقدم الفرد نفسه ونشاطَه إلى الآخرين، وبأي وسائل يراقب الانطباع الذي يحدثه على هؤلاء ويوجهه، وأي أشياء يجوز له أن يصنعها أو لا، متى ما أراد أن يثبت كفاءته أمامهم من خلال تقديمه نفسه. إن عدم الكفاية الجلية في هذا النوع من أنموذج السلوك لا يمكن السكوت عنها. على الركح يتم اختلاق أشياء معينة، أما في الحياة فعلى الضد من =

في ضوء الفعل الدرامي، نفهم تفاعلًا اجتماعيًّا ما باعتباره لقاءً (Begegnung)، حيث يشكل المشاركون جمهورًا مرئيًّا بعضهم بالنسبة إلى بعض ويمثلون في شكل متبادل. «اللقاء» و«التمثيل»[35] هما مفهومان مفتاحان. وإن تمثيلَ (Vorführung) فرقةٍ أمام أعين طرف ثالث ليس سوى حالة خاصة. إن تمثيلًا ما إنما يصلح من أجل أن يقدم الفاعلُ نفسه أمام مشاهديه بطريقة معينة، ومن حيث إنه يحمل شيئًا ما من ذاتيته على التجلي، فهو يود أن يكون مرئيًّا ومقبولًا من طرف الجمهور بطريقة معينة.

إن الصفات الدرامية للفعل هي بطريقة ما صفات طفيلية، إنها تقبع فوق بنية خاصة بالفعل الموجه نحو غاية ما: «من أجل أغراض ما يراقب الناس أسلوب أفعالهم... وهم يغلبون ذلك على نشاطات أخرى، فالعمل على سبيل المثال يمكن أن يتم القيام به بطريقة منسجمة مع مبادئ التمثيل الدرامي بغرض رسم انطباع معين لدى المراقب أو المدير عن الناس العاملين... وفي واقع الأمر، فإن ما كان الناس بصدد القيام به نادرًا ما يوصف كشيء بصدد الأكل **بالضبط** (just)، أو بصدد العمل **بالضبط**، بل إن له وجوهًا أسلوبية تنطوي على بعض دلالات اتفاقية مصحوبة بأنماط معروفة من الشخوص (personae) المسرحية»[36].

بلا ريب، ثمة أدوار مخصوصة، فُصلت من أجل أن ينجح المرء في عرض نفسه على الركح (Selbstinszenierung)[37] بمهارة كبيرة: «إن أدوار بطل الملاكمة

---

= ذلك، يتم بمقدار عال من الترجيح تقديم الأشياء التي هي حقيقية، إلا أنها غير مثبتة بما فيه الكفاية. وما هو أكثر حسمًا أنه: على الركح يقدم الممثل نفسه في زي شخصية أمام شخصيات أخرى، يؤديها بدورها ممثلون آخرون؛ وإن الجمهور هو الشريك الثالث في نطاق هذا التفاعل، شريك مهم ومع ذلك ما كان له أن يكون هناك لو كان التمثيل واقعًا فعليًّا، ففي الحياة الفعلية يتم اختزال الشركاء الثلاثة إلى شريكين؛ وإن الدور الذي يؤديه فردٌ ما متناغم مع الأدوار التي يؤديها الآخرون؛ لكن هؤلاء الآخرين هم في الوقت ذاته يشكلون الجمهور». ينظر: E. Goffman, *Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag* (München: 1969), p. 3.

(35) بالإنكليزية في النص الألماني: «'Encounter' und 'perfomance'»؛ علينا أن نأخذ هذه المصطلحات في معنى درامي أو مسرحي. (المترجم)

(36) Harré and Secord, pp. 215 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(37) في معنى جلب الأنظار إليه والتصرف كنجم سينمائي أو نجم سياسي. (المترجم)

والجراح وعازف الكمان والسياسي لهي أمثلة جيدة على ذلك. فهذه النشاطات إنما تسمح بمقدار من التعبير الدرامي، بحيث إن ممارسين أنموذجيين – في الواقع أو في الروايات – ينالون شهرة ويتبوأون مكانة خاصة في أحلام الوطن التي تُنظم لأغراض تجارية»[38].

إن الملمح الذي يُحول أسلوبيًّا هنا إلى عنصر من عناصر الدور المهني، نعني الطابع التفكري لتقديم النفس أمام الآخرين، هو، مع ذلك، مقوم من مقومات التفاعل الاجتماعي عمومًا، وذلك من جهة ما يكون منظورًا إليه من جانب اللقاء بين الأشخاص.

ينبغي على الممثل (der Aktor)، في الفعل الدرامي، لكونه يقدم نظرة عن نفسه، أن يقيم الصلة (sich verhalten zu) مع عالمه الذاتي الخاص. وكنت قد عرفت هذا العالم بكونه جملة التجارب الذاتية في الحياة (Erlebnisse) التي يمتلك الفاعل على الضد من الآخرين مدخلًا مُميزًا إليها[39]. وإن مجال الذاتية هذا لا يستحق في الحقيقة اسم «العالم» إلا إذا كان يمكن لدلالة العالم الذاتي أن تكون مبينة بطريقة مشابهة لتلك التي وضحت بها دلالة العالم الاجتماعي بالاستناد إلى نحو من التماثل بين قيام المعايير ووجود[40] حالات الأشياء. وعلى الأرجح، يمكن المرء أن يقول إن الذاتي ممثلٌ عبر الجُمل المتعلقة بتجارب الحياة، معبرًا عنها تعبيرًا صادقًا (wahrhaftig)، وذلك كما أن حالات الأشياء الموجودة هي ممثلةٌ عبر منطوقات صائبة (wahr)، وكما المعايير الصالحة، عبر جُمل الواجب المبررة. وإنه

---

(38) Goffman, *Wir Spielen*, p. 31.

(39) سوف أقتصر، طلبًا للبساطة، على التجارب القصدية في الحياة (بما في ذلك الأمزجة القصدية الضعيفة) حتى لا نضطر إلى معالجة الحالة القصوى المعقدة للأحاسيس. ويتمثل التعقيد في أن المماثلة المضللة بين الجمل الخاصة بتجارب الحياة والقضايا مغرية بشكل خاص. إن الجمل الخاصة بتجارب الحياة التي تعبر عن المشاعر، تكاد تكون لها الدلالة نفسها والجمل الخبرية نفسها التي تتعلق بحالة باطنية مقابلة لها، ناتجة من إثارة الحواس. عن المناقشة الموسعة التي دشنها فتغنشتاين، في شأن التعبيرات الخاصة بأحاسيس الألم، يقارن: H. J. Giegel, *Zur Logik seelischer Ereignisse* (Frankfurt am Main: 1969); P. M. S. Hacker, *Illusion and Insight* (Oxford: 1972; Frankfurt am Main: 1978), pp. 251 ff.,

ينظر أدناه من هذا الكتاب ص 419 وما بعدها.

(40) علينا أن نبصر التقابل الذي ارتسمه هبرماس بين «قيام» (Bestehen) المعايير و«وجود» (Existieren) حالات الأشياء. (المترجم)

لا يجوز لنا أن نعتبر التجارب الذاتية في الحياة كحالات ذهنية أو حوادث باطنية، إذْ نحن بذلك سوف نساوي بينها وبين كيانات العالم الموضوعي ومكوناته. نحن نستطيع أن نتصور امتلاك (das Haben) تجارب في الحياة باعتباره شيئًا مماثلًا لوجود حالات الأشياء، من دون أن ندمج أحدهما في الآخر. إن ذاتًا قادرة على التعبير ليس «لها» أو هي لا «تملك» (besitzt) أمنيات ومشاعر في المعنى ذاته الذي فيه يملك موضوعٌ ملاحَظ امتدادًا وثقلًا ولونًا وخصائص مشابهة. إن فاعلًا إنما له أمنيات ومشاعر في معنى أنه يستطيع أن يعبر كما يشاء عن هذه التجارب في الحياة أمام جمهور ما، وذلك في الحقيقة على نحو أن هذا الجمهور متى ما اطمأن إلى تعابيره الإفصاحية (expressiven Äusserungen) ووثق بها، يأخذ الأمنيات والمشاعر المعبر عنها فينسبها (zurechnet) إلى الفاعل بوصفها شيئًا ذاتيًا.

إن للأماني والمشاعر في هذا السياق مكانة أنموذجية. ولا ريب في أن المعارف (Kognitionen) كما الآراء والنوايا تنتمي أيضًا إلى العالم الذاتي، إلا أنها توجد في علاقة داخلية مع العالم الموضوعي. لا تأتي الآراء والنوايا إلى الوعي بوصفها ذاتية إلا إذا لم يقابلها في العالم الموضوعي أي وضع للأشياء موجود أو محمول على الوجود. ويتعلق الأمر بـ«مجرد» رأي، نعني برأي مغلوط، حالما يتبين أن المنطوق المقابل (Entsprechend) غير صائب. ويتعلق الأمر بنيَّة «حسنة» فحسب، نعني نية ضعيفة، حالما يتبين أن فعلًا مقابلًا إما أنه لم يتم وإما أنه قد فشل. وبطريقة مشابهة، فإن مشاعر الإلزام أو الواجب، من قبيل الحياء أو الذنب، هي في علاقة داخلية مع العالم الاجتماعي. ولكن عمومًا، لا يمكن أن يتم التعبير عن المشاعر والأماني إلا بوصفها شيئًا ذاتيًا. هي لا يمكن أن يُعبر عنها في شكل آخر، وليس لها أن تدخل في علاقة مع العالم الخارجي، لا مع العالم الموضوعي ولا مع العالم الاجتماعي، ولهذا السبب فإن التعبير (Expression) عن الأماني والمشاعر إنما ينقاس بعلاقة التفكر [في النفس] التي يقيمها المتكلم مع عالمه الداخلي فحسب.

الأماني والمشاعر هما مظهران لضرب من الانحياز (Parteilichkeit) يجد جذوره في باب الحاجات[41]. والحاجات لها وجهان اثنان. فهي تتمايز، من

---

(41) يقارن تحليل الأماني والمشاعر لدى تشارلز تايلور: Ch. Taylor, «Erklärung des Handelns,» in: Ch. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen* (Frankfurt am Main: 1975).

جهة إرادية، إلى ميول وأمنيات، ومن الجهة الأخرى، من الجهة الحدسية، هي تتفرق إلى مشاعر وأمزجة. فأما الأماني، فهي تتجه صوب الوضعيات الخاصة بتلبية الحاجات، وأما المشاعر فهي تدرك الوضعيات في ضوء التلبية الممكنة للحاجات. وإن طبيعة الحاجات هي بوجه ما الخلفية التي تقبع وراء أي انحياز أو تشيع، من شأنه أن يعين مواقفنا الذاتية إزاء العالم الخارجي. وتعبر هذه الأنواع من التحيز (Parteinahmen) عن نفسها سواء في السعي الحثيث نحو تحصيل الخيرات أو في الإدراك العاطفي للوضعيات (وذلك طالما أن هذه الأخيرة لم تتم موضعتها في شيء ما داخل العالم، وبالتالي لم تفقد طابع الوضعية الذي من شأنها). كما يفصح انحياز الأماني والمشاعر عن نفسه على المستوى اللغوي من خلال تأويل الحاجات، نعني من خلال تقديرات (Bewertungen)، تتوفر من أجلها عبارات تقويمية. وبناء على المضمون المضاعف، الوصفي - الأمري (deskriptiv-präskriptiv) لهذه العبارات التقويمية المؤولة للحاجات، يستطيع المرء أن يتبين معنى أحكام القيمة. إنها تفيد في أن تجعل التحيز نحو جهة ما قابلًا للفهم. وهذا الجزء من التبرير[42] هو الجسر بين ذاتيةِ تجربةٍ في الحياة وهذه الشفافية البيذاتية التي تكتسبها تلك التجربة في الحياة، من جهة كونها معبرًا عنها تعبيرًا صادقًا، وعلى هذا الأساس، تقع نسبتها إلى الممثل من طرف المشاهدين، فنحن إذْ نخصص، على سبيل المثال، موضوعًا أو موقفًا بأنه عظيم أو ثري أو سامٍ أو سعيد أو خطير أو منفر أو مفزع ...إلخ، فإنما نحاول أن نعبر عن تحيز ما، وفي عين الوقت أن نبرره في معنى أن يصبح مستساغًا عبر الاستنجاد بنماذج (Standards) التقويم الكونية، أو في أي حال، الشائعة في الثقافة الخاصة [بأمة ما]. وشأن العبارات التقويمية أو نماذج القيمة أن تمتلك قوة تبريرية حين تعمد إلى تخصيص حاجة ما على نحو يستطيع المخاطَبون، في نطاق تقليد ثقافي مشترك، أن يتعرفوا تحت هذه التأويلات إلى حاجاتهم الخاصة. وذلك يوضح لما تكتسي سمات الأسلوب والعبارة الجمالية والصفات الصورية عامة، في الفعل الدرامي، أهمية بالغة.

حتى في حالة الفعل الدرامي، فإن العلاقة بين الممثل والعالم هي مفتوحة

---

(42) R. Norman, *Reasons for Actions* (New York: 1971), pp. 65 ff.

أمام تقويم موضوعي. ولأن الممثل هو في حضرة جمهوره يولي وجهه نحو عالمه الذاتي الخاص، فهو بلا ريب لا يستطيع أن يقدم إلا اتجاهًا **واحدًا** من التكيف [الاجتماعي] (Anpassung)[43]. وبالنظر إلى تقديم النفس (Selbstdarstellung)[44] على نحو ما، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان الممثل، إذْ يعبر عن تجاربه في الحياة، يعبر عنها في الوقت المناسب، ما إذا كان **يقصد** ما **يقول**، أو ما إذا كان يتصنع تجارب الحياة التي يعبر عنها فحسب. وطالما أن الأمر يتعلق بالآراء أو بالنوايا، فإن السؤال عما إذا كان أحدهم يقول ما يقصد إنما هو بكل جلاء سؤال عن الصدقية (Wahrhaftigkeit). وفي باب الأماني والمشاعر ليس هذا ما يحصل دائمًا (ist das nicht immer der Fall). وفي وضعيات حيث يتوقف الأمر على دقة العبارة، يكون من الصعب أحيانًا أن نفصل مسألة الصدقية عن مسألة الأصالة (Authentizität). غالبًا ما تعوزنا الكلمات، كي نقول ما نشعر به، وهذا بدوره يرتد بالمشاعر ذاتها فيلقي بها في عتمة مريبة (ein fragwürdiges Licht).

تبعًا لأنموذج الفعل الدرامي، لا يستطيع المشاركون أن يتخذوا في دور الممثل موقفًا من الذاتية الخاصة، وفي دور الجمهور موقفًا من التعابير الإفصاحية لممثل آخر، إلا عند الوعي بأن العالم الداخلي للأنا هو محدود بعالم خارجي. وفي نطاق هذا العالم الخارجي يستطيع الممثل بلا ريب أن يميز بين مكونات معيارية وأخرى غير معيارية في وضعية الفعل، لكنه في أنموذج غوفمان لم يكن في الحسبان أنه يعقد الصلة بالعالم الاجتماعي عبر موقف **مساير للمعايير** (normenkonformer). إنه لا يأخذ العلاقات بين الأشخاص، المنظمة في شكل مشروع، في الاعتبار إلا بوصفها وقائع اجتماعية. ولذلك يبدو لي من السديد أن نصنف **الفعل الدرامي** أيضًا بوصفه مفهومًا خاصته أنه يفترض **عالمين اثنين**، ألا وهما العالم الداخلي والعالم الخارجي. وإن شأن التعابير الإفصاحية أن تقدم الذاتية في انفصال عن العالم الخارجي، فقبالة هذا الأخير، لا يستطيع الممثل أن يتخذ من حيث الأساس إلا موقفًا توضيعيًّا. وذلك يصدق، في شكل مغاير لحالة الفعل المنظم معياريًّا، ليس على الموضوعات الفيزيائية فحسب، بل كذلك على الموضوعات الاجتماعية.

---

(43) تعني هذه اللفظة أيضًا معنى «الاقتباس» المسرحي. (المترجم)

(44) جاء في الترجمة الفرنسية، «la compréhension de soi» (فهم الذات) (Habermas, *Théorie*, p. 109) وهو غير وارد. (المترجم)

على أساس هذا الرأي، يستطيع الفعل الدرامي أن يتخذ ملامح استراتيجية كامنة، وذلك بمقدار ما يعامل الممثلُ المشاهدين ليس بوصفهم جمهورًا، بل بوصفهم منافسين (Gegenspieler). إن سلم تقديم الذات إنما يمتد من التبادل المخلص للنوايا والأماني والأمزجة الخاصة ...إلخ، إلى حد التوجيه الكلبي للانطباعات التي يثيرها الممثل عند الآخرين: «فمن جهة أولى، نجد المقدم (der Darsteller)، المأخوذ تمامًا بلعبته الخاصة، والذي يمكن أن يكون عن صدق مقتنعًا بأن الانطباع عن الواقع الذي يعرضه على الركح (inszeniert)، إنما هو الواقع «الفعلي». وإذا كان جمهوره يقاسمه هذا الاعتقاد في لعبته – ويبدو أن ذلك هو الحالة العادية – فإن عالم الاجتماع أو من خَلُصَ من أوهامه (der Desillusionierte) على الصعيد الاجتماعي، سوف تخالجه بعض الشكوك عن «الواقع» الذي قُدم له. ومن جهة ثانية... من الممكن أن المقدم لن يكون إلا في شكل غير مباشر ولأهداف أخرى، مهتمًّا بالتأثير في قناعات جمهوره، بحيث إنه في آخر المطاف لا يبالي بالرأي الذي سيكوِّنه عنه ولا بالطريقة التي سيواجه بها موقفه. وإذا لم يكن المقدم مقتنعًا بدوره الخاص وإذا لم يكن مهتمًّا اهتمامًا جادًّا بقناعات جمهوره، فإنه بمقدورنا أن نسميه 'ساخرًا/ كلبيًّا' (zynisch)، في حين أننا نحتفظ بعبارة 'المخلص/ النزيه' (aufrichtig) للمقدمين الذين يؤمنون بالانطباع الذي يخلفه العرض الذي يقدمونه»[45].

بلا ريب، فإن الإنتاج الذي يقوم على التلاعب بالانطباعات الخاطئة – وكان غوفمان درس تقنيات هذا النوع من إدارة الانطباعات[46] التي تذهب من التقطيع غير المضر إلى حد المراقبة طويلة الأمد لإعداد المعلومة – ليس مرادفًا للفعل الاستراتيجي. كذلك هي تبقى موجهة نحو جمهور، يظن أنه يحضر عرضًا وليس له علم بطابعه الاستراتيجي. وحتى تقديم النفس على الركح متى ما أُعد إعدادًا استراتيجيًّا، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن فهمه بوصفه تعبيرًا يظهر مع دعوى الصدقية الذاتية. وهو لن يقع عندئذ تحت وصف الفعل الدرامي، حالما لا يكون أيضًا محكومًا عليه من طرف الجمهور إلا بحسب مقاييس النجاح. عندئذ تبرز حالة التفاعل الاستراتيجي فحسب، حيث يكون المشاركون بلا ريب

---

(45) Goffman, *Wir Spielen*, pp. 19 f.

(46) العبارة من أصل إنكليزي: «impression management». (المترجم)

قد أثْرَوا العالم الموضوعي من جهة المفهوم، إثراء واسعًا، بحيث يمكن أن يوجد فيه المنافسون ليس الفاعلون على نحو عقلاني بمقتضى غاية فحسب، بل كذلك القادرون على العبارة في مستوى إفصاحي.

## (3) إقحام مؤقت لمفهوم «الفعل التواصلي»

مع مفهوم الفعل التواصلي، يأتي الافتراض الآخر عن **وسط لغوي**، ضمنه تنعكس علاقات الفاعل (Aktor) بالعالم **بما هي كذلك**. وعلى هذا المستوى من تكون المفهوم، تعود إشكالية العقلانية، والتي لم تتهيأ إلى حد الآن إلا **بالنسبة إلى عالم الاجتماع**، إلى منظور **صاحب الفعل** (der Handelnde) **ذاته**. نحن ينبغي علينا أن نوضح بذلك في أي معنى يتم إقحام التفاهم اللغوي باعتباره آلية تنسيق بين الأفعال. وحتى أنموذج الفعل الاستراتيجي **يمكن** أن يُتصور على شاكلة بحيث إن أفعال المشاركين، التي تُدار على حسابات المنفعة التي تتخذ من «الأنا» مركزًا لها (Egozentrisch) وتُنسق بحسب مواقف المصلحة، من شأنها أن تكون **متوسطة** عبر الأفعال اللغوية، فبالنسبة إلى الفعل المنظم معياريًّا كما بالنسبة إلى الفعل الدرامي، ينبغي حتى أن نفترض إمكان تكوين إجماع بين المشاركين في التواصل، والذي هو من حيث المبدأ من طبيعة لغوية. لكن اللغة في هذه النماذج الثلاثة من الفعل إنما هي متصورة في شكل **أحادي** من زوايا نظر متغايرة في كل مرة.

إن الأنموذج الغائي للفعل إنما يستعمل اللغة بوصفها واحدًا من وسائط عديدة، عبره يؤثر المتكلمون، الموجهون نحو نجاحهم الخاص، بعضهم على بعض، وذلك من أجل حمل المنافس على أن يشكل أو يتصور الآراء أو النوايا التي يتمنونها بحسب المصالح التي تخصهم. وهذا المفهوم للغة الذي يجد منطلقه في الحالة القصوى (Grenzfall) للتفاهم غير المباشر، إنما يوجد على سبيل المثال في أساس علم الدلالة القصدي[47]. أما الأنموذج المعياري للفعل فهو يفترض اللغة باعتبارها وسطًا، شأنه أن ينقل القيم الثقافية ويحمل إجماعًا، يُعاد إنتاجه من دون قيد أو شرط مع كل فعل تفاهم آخر. ويجد هذا المفهوم الثقافوي للغة انتشارًا

(47) إلى هذه النظرية الاسمانية في اللغة التي طورها هربرت بول غرايس (H. P. Grice)، سوف أعود لاحقًا؛ ينظر أدناه من هذا الكتاب ص 452 وما بعدها.

في أنثربولوجيا الثقافة وفي علم اللغة الموجه نحو المضامين[48]. وأما الأنموذج الدرامي للفعل فهو يفترض اللغة بوصفها وسطًا لتقديم النفس على الركح، بذلك فإن الدلالة العرفانية (kognitiv) لأجزاء القضايا والدلالة غير الشخصية للأجزاء المتضمنة-في-القول (illokutionär)، سوف يتم الحط من شأنها، وذلك لفائدة وظائفها الإفصاحية. فإذا باللغة قد مُوثِل بينها وبين أشكال العبارة الأسلوبية والجمالية[49]. وحده أنموذج الفعل التواصلي يفترض اللغة باعتبارها وسطًا لتفاهم غير مبتور، حيث المتكلمون والمستمعون، وانطلاقًا من أفق عالم الحياة المتأوَّل سلفًا الذي من شأنهم، هم يقيمون الصلة في الآن ذاته مع شيء في العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وذلك من أجل المفاوضة على تعريفات مشتركة للوضعية السائدة. وهذا المفهوم التأويلي للغة هو الذي عليه تتأسس الجهود المختلفة من أجل تداولية صورية[50].

تظهر أحادية المفاهيم الثلاثة الأخرى للغة من جهة أن أنماط التواصل الموسومة من طرفها في كل مرة إنما تتأكد بوصفها حالات قصوى من الفعل التواصلي، نعني **أولًا** التفاهم غير المباشر بين الذين ليس لهم نصب أعينهم غير تحقيق أهدافهم الخاصة وحدها، **وثانيًا** الفعل التوافقي (konsensuell) الذي يحين فحسب اتفاقًا معياريًّا قائمًا من قبل، وثالثًا وضع النفس على الركح في علاقة مع المشاهدين. بذلك لا يُدرَس في كل مرة غير وظيفة واحدة من اللغة: إطلاق المفاعيل المتضمنة في القول وإقامة علاقات بين الأشخاص والتعبير عن تجارب الحياة. وبعين الضد من ذلك، فإن الأنموذج التواصلي للفعل، والذي حدد تقاليد العلوم الاجتماعية المتصلة بالتفاعلية الرمزية لدى ميد (Mead) ومفهوم فتغنشتاين عن الألعاب اللغوية (Sprachspiele) ونظرية أفعال الكلام (Sprechakttheorie) عند أوستين وتأويلية غادامر، إنما يراعي كل وظائف اللغة بالمقدار. وكما يتبين من المقاربات المنهجية - الإثنية والتأويلية - الفلسفية، يوجد ها هنا بلا ريب خطرُ

(48) B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality* (Cambridge: 1956).
في هذا الصدد: H. Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip*? (Frankfurt am Main: 1972), and P. Henle (ed.), *Sprache, Denken, Kultur* (Frankfurt am Main: 1969).

(49) Harré and Secord, pp. 215 ff.;
لكن قبل كل شيء: Ch. Taylor, *Language and Human Nature* (Carleton University 1978).

(50) F. Schütze, 2 vols. (München: 1975).

اختزال **الفعل** الاجتماعي في الإنجازات التأويلية للمشاركين في التواصل، ومماثلة الفعل بالكلام والتفاعل بالمحادثة. لكن التفاهم اللغوي على مستوى الوقائع ما هو سوى آلية التنسيق بين الأفعال، والتي من شأنها أن تجمع بين أصعدة الفعل والأنشطة الغائية للمشتركين بغرض التفاعل[51].

أريد في هذا الموضع أن أقحم مفهوم الفعل التواصلي وإنْ بطريقة مؤقتة فحسب. ومن ثم سوف أحصر الأمر في ملحوظات (أ) عن طابع الأفعال المستقلة بذاتها و(ب) عن العلاقة التي يقيمهما الفاعلون بالعالم على جهة التفكر [في الذات]، ضمن مسارات التفاهم.

### (أ) تعليقات على طابع الأفعال المستقلة بنفسها (أفعال - حركات بدنية - عمليات)

حتى لا أنزل مفهوم الفعل التواصلي تنزيلًا خاطئًا منذ أول وهلة، أود أن أخصص درجة التعقد في الأفعال الكلامية التي تعبر عن مضمون قضوي وعن عرض (Angebot)[52] علاقة بين الأشخاص وعن نية المتكلم في آن. وعند إجراء التحليل سوف يتبين كم يدين هذا المفهوم إلى مباحث فلسفة اللغة التي تعود إلى فتغنشتاين، وإنه لهذا السبب تحديدًا أجد أنه من المناسب أن أشير إلى أن مفهوم اتباع القاعدة الذي تضخمه فلسفة اللغة التحليلية، لا يمسك من المطلوب إلا بالنزر اليسير. فإذا أخذنا المواضعات (Konventionen) اللغوية من المنظور المفهومي لاتباع القاعدة وفسرناها بالاستعانة بمفهوم نية الفعل المردود إلى الوعي بالقاعدة[53]، فنحن سوف نخسر ذلك الجانب الذي يخص **العلاقة الثلاثية بالعالم** التي يقيمها الفعل التواصلي، وهو عندي على مقدار من الأهمية[54]

---

(51) «لكن التفاهم اللغوي على مستوى الوقائع ما هو سوى آلية التنسيق بين الأفعال، والتي من شأنها أن تجمع بين صُعُد الفعل والأنشطة الغائية للمشتركين من أجل تحقيق التفاعل» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 96). (المترجم)

(52) في معنى العرض والطلب. (المترجم)

(53) «المردود إلى الوعي بالقاعدة» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 112). (المترجم)

(54) انطلاقًا من علل مشابهة ألحَّ م. روش على التمييز بين المواضعات **اللغوية** والمواضعات =

أسمي أفعالًا فقط تلكم التعابير الرمزية التي من خلالها يدخل الفاعل، كما هو الأمر في الحالات المبحوث فيها إلى حد الآن، حالات الفعل الغائي والفعل المنظم بالمعايير والفعل الدرامي، في صلة مع عالم واحد في الأقل (ولكن **دومًا** في صلة مع العالم الموضوعي). من ذلك أميز **حركات الجسم** و**العمليات** التي **تُنجَز بمعية** الأفعال، والتي لا يمكنها أن تنال الاستقلال عن الأفعال إلا في شكل **ثانوي**، نعني عبر إدماجها **في ممارسات الألعاب أو التعليم**. وذلك أمر يمكن المرء أن يسلك فيه على مثال حركات الجسم أمام أعيننا وباليسير من الجهد.

من جانب كونها حوادث (Vorgänge) في العالم قابلة للملاحظة، تظهر الأفعال بمثابة حركات جسمانية لجهاز عضوي. وهذه الحركات الجسمانية التي يحكمها عصب مركزي هي الحامل الذي على أساسه يتم القيام بالأفعال. وبأفعاله يغير الفاعل شيئًا ما داخل العالم. بلا ريب، يمكننا أن نميز الحركات التي بها تتدخل ذاتٌ ما داخل العالم (تفعل فعلًا أداتيًّا) عن الحركات التي بها تجسد ذاتٌ دلالةً ما (تعبر على نحو تواصلي). وإن حركات الجسم إنما شأنها أن تحدث في الحالتين تغييرًا فيزيائيًّا داخل العالم، وأهمية هذا التغيير هي في حالة منهما سببية، وفي الحالة الأخرى دلالية. ومن الأمثلة على الحركات الجسمانية للفاعل، التي هي مهمة سببيًّا: استقامة الجسم، بسط اليد، رفع الذراع، التواء الرجل ...إلخ. ومن الأمثلة على حركات الجسم التي هي مهمة دلاليًّا: حركات

---

= **الاجتماعية**: «من المميز أن مدرسة تحليل المفاهيم لم تر أي تعارض بين القصد والمواضعة: وبحسب تصوره فإن الثانية تتضمن الأول والعكس». M. Roche, «Die philosophische Schule der Begriffsanalyse,» in: R. Wiggershaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie* (Frankfurt am Main: 1975), p. 187.

يمكن المرء أن يقول، كذا يعترف روش، «بأن المواضعات التواصلية هي نوع معين تمامًا من المواضعات الاجتماعية؛ وأن حياة اللغة العادية واستخدامها في وضعيات اجتماعية يمكن أن يتم وصفها بشكل مستقل عن التفاعلات الاجتماعية في وضعيات اجتماعية. هذا الإثبات سوف يكون مع ذلك من الصعب تعليله، وتحليل المفاهيم ليس له أيضًا أي مصلحة في توضيحه. وهو يقبل في العادة عن حق بأن تحليل المفاهيم يتطلب تحليلًا عن «ألعاب اللغة» وعن «أشكال الحياة» (فتغنشتاين)، أو أن تحليل أفعال الكلام يتطلب تحليل الأفعال الاجتماعية (أوستين). من ذلك يستنتج مع ذلك على نحو زائف بأن مواضعات التواصل هي براديغمات للمواضعات الاجتماعية المحيطة بها، وأن استعمالًا ما للغة يوجد بإزاء مواضعة التواصل في العلاقة نفسها التي للفعل الاجتماعي إزاء مواضعة اجتماعية» (ص 188 f.).

الحنجرة واللسان والشفتين ...إلخ. عند إحداث النبرات الصوتية، انحناءة الرأس وهز المنكبين وحركات الأصابع على لوحة المفاتيح وحركات اليد حين الكتابة والتصوير ...إلخ.

كان آرثر كولمن دانتو (A. C. Danto) قد حلل هذه الحركات بوصفها أفعالًا أساسية[55]. وقد انتظم في ذلك نقاش واسع، مال فيه الرأي إلى أن حركات الجسم لا تمثل الحامل الذي عليه تحدث الأفعال في العالم، بل إنها هي ذاتها أفعال بدائية أقدم عهدًا[56]. إن فعلًا مركبًا هو، تبعًا لهذا الرأي، مخصص بكونه منجزًا «عبر» القيام بفعل آخر: «عبر» إدارة قرص الإضاءة، أشعل الضوء، و«عبر» رفع ذراعي

---

(55) A. C. Danto: «Basishandlungen,» in: G. Meggle (ed.), *Analytische Handlungstheorie*, vol. 1, *Handlungsbeschreibungen* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 89 ff.; *Analytical Philosophy of Action* (London: 1973; Königstein: 1979).

(56) إن الانطباع الخاطئ بأن حركات الجسم المنسقة مع الأفعال هي نفسها أفعال قاعدية، يمكن على الأكثر أن تُدعم بالإشارة إلى تمارين معينة، حيث نقصد أفعالًا غير مستقلة بنفسها بما هي كذلك، ففي التحضيرات العلاجية أو في التدريبات الرياضية من أجل عرض تشريحي، وفي درس في الغناء أو في لغة أجنبية، أو من أجل توضيح الإثباتات الخاصة بنظرية في الفعل، تستطيع بلا ريب كل ذات قادرة على الكلام وعلى الفعل، وبحسب الطلب، أن ترفع يدها اليسرى، وأن تحني السبابة اليمنى، وأن تبسط يدًا، وأن تكرر جرس الحروف بإيقاع معين، وأن تحدث صفيرًا، وأن تصنع بقلم التلوين حركة دائرية أو حركة ثعبان، وأن تتبع خطًا ذا شكل متعرج، وأن تنطق 'th' إنكليزية، وأن تعدل الجسم، وأن تقلب العين، وأن تنبر جملة بحسب قياس معين، وأن ترفع الصوت أو تخفضه، وأن تُفرد الساقين ...إلخ. إلا أن كون هذا النوع من حركات الجسم يمكن إحداثه بشكل قصدي هو أمر لا يتناقض مع الطرح القاضي بأنه يعرض أفعالًا غير مستقلة بنفسها، وهذا يبين أنه لدى هذه الحركات الجسمانية المنفّذة بشكل قصدي، تنقص بنية التوسط العادية للفعل:

(1) يفتح ك النافذة، بأنْ ينفذ حركة التفاف بواسطة يده؛ وذلك أنه من الاصطناع أن نقول:

(2) يرفع ك (قصدًا) يده اليمنى، بأنْ يرفع يده اليمنى.

بلا ريب، يمكن أن نفهم حركات الجسم المنفذة قصديًا باعتبارها جزءًا من ممارسة ما:

(2') في أثناء درس الجمباز يتبع ك طلب الممرن منه أن يرفع يده اليمنى بأنْ يرفع يده اليمنى.

ينبغي على الأفعال غير المستقلة بنفسها أن تُنزل بشكل نمطي داخل ممارسة تحضيرية أو ممارسة تدريبية، إذا كان يجب أن يكون من الممكن أن تُقدم باعتبارها أفعالًا. وإن الطلبات من النوع المشار إليه تبرز دومًا في سياق ممارسة ما، من شأنها أن تبرهن أو تمرن على العناصر غير المستقلة بذاتها للأفعال بما هي كذلك. ويمكن التمرين أن يدخل في التكوين العادي للمراهقين، إلا أنه يمكن أن يدخل أيضًا في الممارسة التدريبية التي تهيئ أفعالًا خاصة: **المهارات**.

الأيمن، ألقي التحية، و«عبر» ركلة قوية على الكرة أسجل هدفًا في المرمى. وهذه أمثلة على أفعال، تم إنجازها «عبر» فعل هو أساس (Basishandlung)[57] لها. والفعل الأساسي هو من جهته مخصص بكونه لا يمكن أن يُنجَز بوساطة فعل آخر. وأعتبر هذا التصور خاطئًا.

إن الأفعال هي في معنى ما متحققة عبر حركات البدن، ولكن فقط من جهة أن الفاعل، إذْ يتبع قاعدة تقنية أو اجتماعية للفعل، إنما **ينفذ** هذه الحركات على وجه **المصاحبة** (mitvollzieht). والتنفيذ المصاحب يعني أن الفاعل يقصد إنجاز خطة الفعل، ولكن بوجه ما ليس حركة الجسم التي بعونها يحقق أفعاله[58]. **إن حركة الجسم هي عنصر فعل، لكنها ليست فعلًا.**

وفي ما يتعلق بمنزلة الأفعال غير المستقلة، فإن **حركات البدن** تماثل تلك **العمليات** التي على منوالها طور فتغنشتاين مفهومه عن القاعدة (die Regel) وعن اتباع القاعدة.

إن عمليات الفكر والكلام لا تُنجَز إلا وهي مصحوبة بأفعال **أخرى**. وهي يمكن في أي حال أن **تستقل** (Verselbständigt) كأفعال في إطار تمارين عملية، كحال أستاذ في اللاتينية يقدم في إطار الدرس صيغة المبني للمجهول متخذًا مثالًا له جملةً مبنية للمعلوم.

ذلك ما يفسر أيضًا الفائدة الاستكشافية لأنموذج الألعاب الاجتماعية، أجل، كان فتغنشتاين يفضل أن يشرح قواعد العمليات على منوال لعبة الشطرنج. لكنه لم يرَ أن هذا الأنموذج ليس له سوى قيمة محدودة. فمن المؤكد أننا نستطيع أن نفهم الحساب أو الكلام بوصفه ممارسة، مؤسسة على قواعد العدد أو قواعد النحو (الخاصة بلغة بعينها)[59]، وذلك كما أن ممارسة الشطرنج مؤسسة على

---

(57) فعل قاعدي، فعل أساسي. (المترجم)

(58) A. I. Goldmann, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs: 1970).

(59) «الخاصة بلغة بعينها» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 114). (المترجم)

قواعد اللعبة المعروفة. بيد أن هذين الأمرين يختلف أحدهما عن الآخر كما تختلف حركة الذراع التي تتم على سبيل المصاحبة، عن تمرين الجمباز الذي يُنجَز بمساعدة حركة الذراع هذه ذاتها، فمن جهة ما نطبق قواعد عددية أو قواعد نحوية، ننتج موضوعات رمزية من قبيل الحسابات أو الجمل، إلا أن هذه ليس لها من وجود مكتفٍ بذاته. وبالاستعانة بالحسابات والجمل ننجز عادةً أفعالًا **أخرى**، كما الأعمال المدرسية على سبيل المثال، أو إصدار الأوامر. والتشكيلات (Gebilde) المنتَجة عملياتيًّا يمكن، متى ما اعتُبرت لذاتها، أن يُحكَم عليها بوصفها بهذا القدر أو ذاك صحيحة أو مطابقة للقواعد أو حسنة الصياغة، إلا أنها ليست مثل الأفعال متاحة أمام نقدٍ يتطرق إليها من زاوية نظر الحقيقة أو النجاعة أو السداد أو الصدقية، وذلك أنها لن تظفر بصلة مع العالم إلا من جهة ما هي بنى تحتية لأفعال أخرى. **إن العمليات لا تمس العالم في شيء.**

يبين ذلك من بين أشياء أُخر أن قواعد العمليات يمكن أن تفيد في التعرف إلى هوية (identifizieren) التشكيلات المنتَجة عملياتيًّا بوصفها بهذا القدر أو ذاك حسنة الصياغة، نعني تفيد في جعلها **قابلة للفهم**، ولكن ليس في **تفسير** (erklären) ظهورها. وهي تسمح بالإجابة عن سؤال ما إذا كان الأمر يتعلق في الرموز المرسومة ها هنا بقضايا أو قياسات أو حسابات، وإذا اقتضى الأمر، بأي حساب منها. والإشارة إلى أن أحدهم قد حسب، في شكل صحيح بلا ريب، هي مع ذلك لا تفسر **لماذا** قام بهذا الحساب. وإذا أردنا الإجابة عن **هذا** السؤال، ينبغي علينا أن نلجأ إلى قاعدة **للفعل**، على سبيل المثال، كون تلميذ ما قد استعمل هذه الجذاذة عند حل امتحان في الرياضيات. ومن المؤكد أننا بمساعدة قاعدة عددية نستطيع **أن نعلل** (begründen) لماذا يواصل السلسلة العددية 1، 3، 6، 10، 15 ... بالأرقام 21، 28، 36 ...إلخ، إلا أننا لا نستطيع أن **نفسر** لماذا كتب هذه السلسلة من الأرقام على جذاذة ما. نحن نبين بذلك دلالةَ تشكيلةٍ رمزية ولا نقدم بذلك تفسيرًا عقلانيًّا عن حصولها. إنه ليس لقواعد العمليات أي قوة تفسيرية، وأن نتبعها لا يعني إذًا، كما هي الحال مع اتباع قواعد الفعل، أن الفاعل قد أقام الصلة مع شيء ما داخل العالم، وأنه بذلك يتوجه وفقًا لادعاءات صلاحية، مقترنة بعلل تحفز على الفعل.

## (ب) علاقات تفكّرية مع العالم في الفعل التواصلي

هذا التأمل يجب أن يوضح لماذا لا يمكننا أن نحلل أعمال التفاهم المقومة للفعل التواصلي، بطريقة مماثلة للجمل النحوية التي بعونها تم القيام بتلك الأعمال. فليست اللغة بالنسبة إلى الأنموذج التواصلي للفعل بذات أهمية إلا من زاوية تداولية، حيث إن المتكلمين باستخدامهم جملًا موجهة نحو التفاهم، يضطلعون بعلاقات ما مع العالم، وهذا ليس على نحو مباشر فحسب، كما هي الحال مع الفعل الغائي أو الفعل المهتدي بمعايير أو الفعل الدرامي، بل بطريقة التفكر، إذ شأن المتكلمين أن يدمجوا المفهومات الصورية الثلاثة للعالم في منظومة واحدة، تلك التي تظهر في نماذج الفعل الأخرى مفردة أو مَثنى، وهم يفترضون هاته المنظومة على نحو مشترك باعتبارها إطارًا للتأويل، في نطاقه هم يستطيعون أن يبلغوا تفاهمًا ما. لم يعد شأنهم أن يرجعوا **رأسًا** (geradehin) إلى شيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي أو العالم الذاتي، بل هم ينسبون تعبيرهم من حيث إمكان أن تكون صلاحيته موضع مجادلة من طرف فاعلين آخرين. ولا يشتغل التفاهم باعتباره آلية تنسيق بين الأفعال إلا على نحو ما يتفق المشاركون في التفاعل على **الصلوحية** المدعاة في التعابير التي أدلوا بها، نعني من حيث ما يعترفون على نحو بيذاتي **بادعاءات الصلاحية** التي يرفعونها في شكل متبادل. وإن متكلمًا إنما يقوم بادعاء قابل للنقد، من جهة ما يقيم الصلة من خلال تعبيره مع «عالم» واحد في الأقل ومن ثم يستخدم كون هذه العلاقة بين الفاعل والعالم هي من حيث الأساس مفتوحة أمام أي تقويم موضوعي، من أجل أن يطالب خصمه باتخاذ موقف مستمد من حافز عقلي. إن مفهوم الفعل التواصلي إنما يفترض اللغة بوصفها وسطًا لضرب من مسارات التفاهم، يرفع المشاركون في أثنائها، من جهة ما يتصلون بعالم ما، ادعاءات صلاحية متبادلة، يمكن أن تُقبَل أو تكون موضع نزاع.

مع أنموذج الفعل هذا افترضنا أن المشاركين في التفاعل شأنهم أن يحركوا صراحة مخزون العقلانية الذي هو بحسب التحليل الذي أجريناه إلى حد الآن كامن في العلاقات الثلاثة بالعالم، وذلك بهدف التفاهم الذي يسعون إليه على سبيل التعاون. وإذا أغفلنا جودة الصياغة في العبارات الرمزية المستخدمة، فإن على الفاعل الذي وجه نفسه نحو التفاهم في هذا المعنى، أن يرفع ضمنًا من خلال التعبير الذي يدلي به، ثلاثة ضروب من ادعاءات الصلاحية، نعني ادعاء:

– أن المنطوق المُدلى به هو حقيقي (wahr) (وبطريقة أخرى أن مفترضات الوجود (Existenzvoraussetzungen) التي هي من شأن مضمون قضوي مذكور فحسب، قد تم الإيفاء بها على مستوى الوقائع)،

– أن الفعل الكلامي هو سديد (richtig) بالنظر إلى سياق معياري سائغ (أو بطريقة أخرى أن السياق المعياري الذي يجب أن يفي به هو ذاته سياق مشروع)، و

– أن النية الظاهرة للمتكلم هي مقصودة كما تم التعبير عنها.

إن المتكلم بذلك يدعي الحقيقة بالنسبة إلى المنطوقات أو بالنسبة إلى مفترضات الوجود، ويدعي السداد بالنسبة إلى الأفعال المعدلة على نحو مشروع والسياق المعياري الذي من شأنها، ويدعي الصدقية بالنسبة إلى الإعلان عن التجارب الذاتية في الحياة. ها هنا نتعرف من جديد وبلا عسر إلى العلاقات الثلاثة بين الفاعل والعالم، التي يفترضها **عالم الاجتماع** مع مفاهيم الفعل التي تم تحليلها إلى حد الآن، إلا أنه مع مفهوم الفعل التواصلي تُسنَد إلى منظور **المتكلمين والمستمعين أنفسهم**. إن الفاعلين أنفسهم هم الذين يبحثون عن الإجماع ويتخذون الحقيقة والسداد والصدقية مقياسًا، وذلك يعني بحسب التلاؤم وعدم التلاؤم[60] بين فعل الكلام من جهة، والعوالم الثلاثة التي يقيم الفاعل معها علاقة من خلال تعبيره، من جهة أخرى. هكذا تقوم علاقةٌ عند كل مرة بين التعبير و:

– العالم الموضوعي (من حيث هو جملة الكيانات، التي في شأنها تكون المنطوقات الحقيقية ممكنة)،

– العالم الاجتماعي (من حيث هو جملة العلاقات بين الأشخاص، المعدلة على نحو مشروع)،

– العالم الذاتي (من حيث هو جملة تجارب الحياة المتاحة للفاعل على نحو متميز).

(60) بالإنكليزية في النص الألماني: «fit und misfit». (المترجم)

كل مسار تفاهم يحدث على خلفية فهم سابق مستقر في ثقافة ما. وشأن الخلفية المعرفية أن تبقى بمثابة أمر غير مشكل تمامًا، وحده رصيد المعرفة الذي يستخدمه المشاركون في التفاعل ويتخذونه موضوعًا (thematisieren) في كل مرة من أجل تأويلاتهم، هو الذي يوضع موضع الامتحان. وبمقدار ما تكون تعريفات الوضعية القائمة، متفاوَضًا عليها من المساهمين **أنفسهم**، فإن هذا المقطع من عالم الحياة، المتخذ موضوعًا، إنما يوجد تحت التصرف أيضًا عند المفاوضة على كل تعريف جديد للوضعية.

إن تعريفًا ما للوضعية من شأنه أن يُرسيَ نظامًا ما. ومن خلاله يقوم المشاركون في التواصل بإلحاق العناصر المختلفة لوضعية الفعل في كل مرة بواحد من العوالم الثلاثة وبذلك هم يدمجون وضعية الفعل الحالية في عالم الحياة المؤول سلفًا الذي يخصهم. أما تعريف الوضعية الذي يُدلي به منافسٌ ما، والذي يبتعد أول وهلة[61] من تعريف الوضعية الذي يخصنا، فهو يطرح مشكلًا من نوع خاص، إذْ في مسارات التأول (Deutung) التي تحتاج إلى نحو من التعاون، ليس لأحد من المساهمين أن يحتكر التأويل (Interpretation). فمن الجهتين، تتمثل مهمة التأويل في أن نُشرك تأول الوضعية الخاص بالآخرين في تأول الوضعية الذي يخصنا، حيث إنه في نطاق التصور الذي تمت مراجعته، يمكن العالم الخارجي الذي «له» والعالم الخارجي الذي «لي» على خلفية «عالم الحياة الذي لنا»، أن يُنسبا بالنظر إلى «العالم»، وبذلك يتم حمل تعريفات الوضعية المتباعدة بعضها عن بعض على التجاوب في ما بينها بما فيه الكفاية. وذلك لا يعني بلا ريب أن التأويلات ينبغي في كل حالة أو في الأحوال العادية أن تقود إلى تصنيف **متمايز** بطريقة **ثابتة وواضحة**، فالثبات والوضوح في الممارسة التواصلية لكل يوم هما على الأرجح الاستثناء. وأكثر واقعية من ذلك الصورة التي ترسمها المنهجيات الإثنية عن تواصل مبثوث، هش، يُراجَع في شكل دائم، لا ينجح إلا لحظات، وحيث يعتمد المساهمون على مفترضات (Präsuppositionen) مُشكَلة وغير واضحة ويتحسس طريقه عند كل مناسبة من موقف مشترك (Gemeinsamkeit) إلى آخر.

(61) باللاتينية في النص الألماني: «prima facie». (المترجم)

حتى نحتاط من سوء الفهم، أريد أن أكرر أن الأنموذج التواصلي للفعل لا يساوي الفعل مع التواصل، فإن اللغة إنما هي وسط تواصلي يفيد في تحقيق التفاهم، في حين أن الفاعلين الذين يتفاهمون في ما بينهم في نطاقه من أجل التنسيق بين أفعالهم، هم يتابعون كل على حدة أهدافًا معينة. ومن هذه الجهة فإن البنية الغائية هي أساسية بالنسبة إلى **كل** مفاهيم الفعل[62]. لكن مفاهيم **الفعل الاجتماعي** إنما تتميز بالطريقة التي بها يتم **التنسيق** بين الأفعال الموجهة نحو غاية التي يأتيها مختلف المشاركين في التفاعل: بوصفه تشابكًا بين حسابات مصلحة تحكمها مركزية «الأنا» (حيث تتفاوت درجة النزاع أو التعاون بحسب مواضع الاهتمام المعطاة)، أو بوصفه اتفاقًا على القيم والمعايير، شأنه أن يُدمج في المجتمع، ومنظم عبر التقليد الثقافي والتنشئة الاجتماعية، أو بوصفه علاقة توافقية بين الجمهور والممثلين، أو حتى بوصفه تفاهمًا في معنى مسارات تأويل تعاونية. في كل الحالات تكون بنية الفعل الغائية مفترضة، وذلك من جهة ما تُسنَد إلى الفاعلين القدرة على وضع الأهداف والفعل الموجه نحو غاية، وكذلك الاهتمام بتنفيذ خطط الفعل التي من شأنهم. بيد أنه وحده أنموذج الفعل الاستراتيجي إنما **يكتفي** بوجه من التفسير لملامح الفعل الموجه مباشرةً نحو النجاح، في حين أن سائر نماذج الفعل هي تخصص الشروط التي من خلالها يتابع الفاعل أهدافه - شروط الشرعية وتقديم النفس أو الاتفاقات الحاصلة بالتواصل، والتي من خلالها يمكن الغير (Alter) أن «يلحق» (anschließen) أفعاله بأفعال «الأنا».

أما في حالة الفعل التواصلي، فإن القدرات التأويلية، التي تنبني عليها مسارات التأول التعاوني، إنما تمثل آلية التنسيق بين الأفعال؛ لا ينحصر **الفعل التواصلي في عمل** (Akt) **التفاهم** الذي يتم بواسطة التأويل. فعندما نختار **عملًا كلاميًا** بسيطًا قام به ك، يمكن مشاركًا واحدًا في التفاعل في الأقل أن يتخذ منه موقفًا بنعم أو لا، ونعتبره وحدة تحليل، نستطيع أن نوضح شروط **التنسيق** التواصلي بين **الأفعال**، وذلك بأن نذكر ماذا يعني بالنسبة إلى مستمع ما، أن يفهم دلالة المَقول[63]. لكن الفعل التواصلي إنما يشير إلى نمط من التفاعلات، منسقة بواسطة الأفعال الكلامية، من دون أن تتطابق معها.

---

(62) Bubner, *Handlung*, pp. 168 ff.

(63) ينظر أدناه ص 397 من هذا الكتاب وما بعدها.

## -4-

# إشكالية فهم المعنى ضمن العلوم الاجتماعية

إن إشكالية العقلانية نفسها التي اصطدمنا بها عند البحث في مفاهيم الفعل السوسيولوجية، إنما تعرض لنا من جهة أخرى، متى ما أخذنا في تعقب السؤال عما يعني أن نفهم أفعالًا اجتماعية ما. وإن المفاهيم الأساسية للفعل الاجتماعي ومنهجية فهم الأفعال الاجتماعية إنما هي مترابطة بعضها ببعض. وإن مختلف نماذج الفعل تفترض في كل مرة علاقات (Beziehungen) مغايرة بين الفاعل والعالم، وهذه الصلات (Bezüge) مع العالم هي مقومة ليس بالنسبة إلى جوانب (Aspekte) عقلانية الفعل فحسب، بل كذلك بالنسبة إلى عقلانية تأويل هذه الأفعال من مؤول ما (مثلًا، من العلوم الاجتماعية). فمن خلال مفهوم صوري عن العالم، ينخرط الفاعل على الحقيقة في افتراضات الوضع المشترك التي تذهب به انطلاقًا من منظوره إلى ما وراء دائرة المشاركين على نحو مباشر، بل حتى تطالب بصلاحية ما بالنسبة إلى مؤول آت من خارج.

هذا الترابط هو في حالة الفعل الغائي شيء علينا إيضاحه بجهد يسير. وإن مفهوم العالم الموضوعي المفترَض مع أنموذج الفعل هذا الذي في نطاقه يستطيع الفاعل أن يتدخل على نحو مسدد جهة هدف ما (zielgerichtet)، إنما ينبغي أن يسوغ بالطريقة ذاتها[1] بالنسبة إلى الفاعل ذاته كما بالنسبة إلى أي مؤول لأفعاله. ولهذا أمكن ماكس فيبر أن يخترع النمط المثالي (der Idealtypus) للفعل العقلاني

(1) عبارة «بالطريقة ذاتها» ساقطة في الترجمة الفرنسية، (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 118). (المترجم)

بمقتضى غاية ما (zweckrational) بالنسبة إلى الفعل الغائي، وأما بالنسبة إلى تأويل الأفعال العقلانية بمقتضى غاية ما، فقد وضع مقياسًا لها «عقلانية السداد الموضوعي» (Richtigkeitrationalität)[2].

على الصعيد الذاتي، يسمي فيبر عقلانيًّا بمقتضى غاية ما، فعلًا مسددًا نحو هدف ما «هو موجه حصرًا نحو وسائل متمثلة (ذاتيًّا) في شكل مطابق من أجل غايات متصورة (ذاتيًّا) تصورًا واضحًا»[3]. وإن توجيه الفعل إنما يمكن وصفه بحسب الرسم (الذي اقترحه غيورغ هنريك فون رايت (G. H. Wright)) عن القياسات العملية[4]. يستطيع مؤول ما أن يذهب أبعد من توجيه الفعل هذا الذي هو عقلاني بمقتضى غاية **ذاتيًّا**، وأن يقارن المجرى الوقائعي للفعل مع الحالة المبنية عن مجرى مماثل للفعل، يكون عقلانيًّا بمقتضى غاية **موضوعيًّا**. ويستطيع المؤول أن يبني هذه الحالة النمطية – المثالية (idealtypisch) من دون تعسف، وذلك من أجل أن الفاعل يتصل ذاتيًّا على نحو عقلاني بمقتضى غاية مع عالم ما، عالم هو، لأسباب مقولية، متطابق (identisch) بالنسبة إلى الفاعل والملاحظ على حد سواء، نعني هو متاح بالطريقة ذاتها من ناحية أداتية – عرفانية. لا يحتاج المؤول إلا إلى أن يبين «كيف **سيكون** مجرى الفعل عند معرفة كل الظروف وكل نوايا المشاركين وعند اختيار الوسائل الموجهة توجيهًا عقلانيًّا صارمًا بمقتضى غاية، بحسب التجربة التي تظهر صالحة (gültig) بالنسبة **إلينا**»[5].

كلما كان فعلٌ ما يوافق المجرى الذي هو على المستوى الموضوعي عقلانيٌّ بمقتضى غاية، على نحو أوضح، احتاج على نحو أقل إلى تأملات نفسانية أخرى، من أجل تفسيره. وفي حالة الفعل الذي هو على المستوى الموضوعي عقلاني بمقتضى غاية، فإن وصف فعل ما (تم بمساعدة قياس عملي) إنما له في الوقت ذاته قوة تفسيرية في معنى التفسير القصدي[6]. وبلا شك، لا يعني بيان العقلانية

---

(2) عن علاقة المسبقات الأنطولوجية لدى فيبر مع نظرية الفعل ومنهاجيات الفهم، يقارن:
S. Benhabib, «Rationality and Social Action,» *Philos. Forum*, vol. 12 (1981), pp. 356 ff.

(3) M. Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), p. 170.

(4) عن مناقشة هذا المقترح يقارن: K. O. Apel, J. Manninen and R. Tuoemala (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (Frankfurt am Main: 1978).

(5) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 5.

(6) G. H. V. Wright, «Erwiderungen,» in: Apel, Manninen and Tuoemala (eds.), p. 266.

الموضوعية بمقتضى غاية (objektive Zweckrationalität) التي من شأن فعل ما، لا يعني بأي وجه أن صاحب الفعل **ينبغي** أن يكون قد سلك على المستوى الذاتي سلوكًا عقلانيًّا بمقتضى غاية، ومن جهة أخرى، يمكن بالطبع فعلًا عقلانيًّا بمقتضى غاية على الصعيد الذاتي، أن يكون بحسب التقويم الموضوعي فعلًا دون المستوى الأمثل (suboptimal): «نواجه الفعل الوقائعي (faktisch) بالفعل الذي، متى ما نظرنا إليه 'غائيًّا'، بحسب القواعد السببية العامة للتجربة، ألفيناه عقلانيًّا، وذلك **إما** من أجل أن نعين حافزًا عقلانيًّا ما، **يمكن** أن يكون قد قاد صاحب الفعل، وننوي أن نتحرى عنه بأنْ نشرح أفعاله الوقائعية باعتبارها وسائل مناسبة لغاية ما، 'يمكن' أن يكون قد سعى إليها، **أو** من أجل أن نُفهم المرء لماذا كان لحافز ما لدى صاحب الفعل، حافز معروف لدينا، وتبعًا لاختيار الوسائل، نتيجة **أخرى**، غير ما كان ينتظره صاحب الفعل ذاتيًّا»[7].

يمكن أن يؤول فعلٌ ما باعتباره بهذا القدر أو ذاك فعلًا عقلانيًّا بمقتضى غاية، إذا كان ثمة مناويل (Standards) تقويم، يقبل بها صاحب الفعل والمؤول على حد سواء بوصفها مناويل صالحة (gültig)، نعني باعتبارها مقاييس (Maßstäbe) تقويم موضوعي وغير منحاز. ومن جهة ما يقترح المؤول، كما يقول فيبر، تأويلًا عقلانيًّا، فيتخذ هو ذاته موقفًا من الادعاء الذي من خلاله تظهر الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، هو نفسه يتخلى عن موقف شخص ثالث لفائدة موقف مشارك، يمتحن ادعاء مُشكِّلًا للصلاحية، وفي بعض الأحيان ينقده. إن التأويلات العقلانية إنما يُضطَلع بها من طريق موقف إنجازي (performativ)، وذلك أن المؤول يفترض قاعدة تقويم هي من كل الجهات بمثابة قاسم مشترك للجميع.

قاعدة مشابهة تمنحنا إياها أيضًا الصلتان الأخريان بالعالم، فإن الأفعال المعدلة بالمعايير والأفعال الدرامية مفتوحة أيضًا أمام التأويل العقلاني. وبلا ريب، فإن إمكانية إعادة البناء العقلاني لتوجيهات الفعل، في هاتين الحالتين، هي ليست بادية للعيان، وعلى مستوى الوقائع ليست خلوًا من التعقيد، بالقدر ذاته الذي في حالة الفعل العقلاني بمقتضى غاية الذي لاحظناه للتو.

---

(7) Weber, *Methodologische*, pp. 116 f.

إن شأن الفاعل، في أثناء الأفعال المعدلة معياريًا، ومن جهة ما ينخرط في علاقة بين الأشخاص، أن يتصل بشيء ما داخل العالم الاجتماعي، إنه يسلك سلوكًا «سديدًا» (richtig) من ناحية الذات (في معنى السداد المعياري)، فاعلٌ يعتقد صادقًا (aufrichtig) أنه يتبع معيارًا للفعل سائغًا (geltend)، ويسلك سلوكًا سديدًا من ناحية الموضوع، إذا كان المعيار المقصود يسوغ على صعيد الوقائع في دائرة المخاطَبين بوصفه معيارًا مبررًا. وعلى هذا المستوى، بلا ريب، لا يزال السؤال عن تأويل عقلاني ما غير مطروح بعد، من أجل أن الملاحظ يستطيع أن يبين من طريق الوصف، ما إذا كان فعلٌ ما يتطابق مع معيار معطى، أو ما إذا كان لهذا الأخير بدوره صلاحية اجتماعية. بيد أنه يستطيع فاعل ما، طبقًا لمفترضات هذا الأنموذج من الفعل، ألا يتبع إلا تلكم المعايير (أو ألا يصطدم إلا بتلكم المعايير) التي يعتبرها من ناحية الذات صالحة أو مبررة، ومن خلال هذا الاعتراف بادعاءات معيارية للصلاحية، يعرض نفسه لتقويم موضوعي. وهو يتحدى المؤولين، لا في أن يمتحنوا فعلًا ما من جهة **المطابقة** (Konformität) الوقائعية للمعايير، أو الصلاحية الوقائعية لمعيار ما فحسب، بل أيضًا من حيث سداد هذا المعيار ذاته. ويستطيع هذا المؤول أن يقبل بهذا التحدي أو على الضد من ذلك، أن يرده، من وجهة نظر شكوكية إزاء القيم، باعتباره بلا معنى.

حين ينافح المؤول عن وجهة نظر شكوكية كهذه، فسوف يفسر لنا، بمساعدة ضرب غير عرفاني من الأخلاق، أن الفاعل قد انخدع في شأن قابلية المعايير للتعليل، وبدلًا من العلل، لن يمكنه على الأكثر سوى أن يقدم الحوافز الإمبيريقية محتجًا بها من أجل الاعتراف بالمعايير. ومن يحتج على هذا النحو، لا بد من أن يعتبر مفهوم الفعل المعدل بالمعايير غيرَ مناسب نظريًا، وسوف يجهد نفسه كي يعوض وصفًا تم بادئ الأمر في نطاق مفهومات الفعل المعدل بالمعايير، بوصف آخر، على سبيل المثال بوصف سببي من جنس نظرية السلوك[8]. وإذا كان المؤول، على الضد من ذلك، مقتنعًا بالثراء النظري للأنموذج المعياري للفعل، فإنه ينبغي أن ينخرط في مفترضات الموقف المشترك التي تم قبولها مع المفهوم الصوري للعالم الاجتماعي وأن يرضى بإمكان امتحان **أحقية** (Würdigkeit)

---

(8) إن الخصومة بين النظرية السببية والنظرية المقاصدية للفعل قد وثقها أ. بيكرمان:
A. Beckermann, *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklarungen* (Frankfurt am Main: 1977).

المعيار الذي يعدُّه الفاعل سديدًا، بالاعتراف. وإن تأويلًا عقلانيًّا للفعل المعدل بالمعايير، من هذا النوع، إنما يرتكز على مقارنة الصلاحية (Geltung) الاجتماعية مع الصلوحية (Gültigkeit) المبنية ضد الوقائع التي من شأن سياق معياري معطى. أما عن الصعوبات المنهجية في خطاب عملي يجريه المؤول بالنيابة عن الذوات الفاعلة، نعني على نحو دفاعي، فهذا أمر لا أريد هنا أن أخوض فيه[9].

إن إصدار تقويم عملي - أخلاقي عن معايير الفعل من شأنه بلا ريب أن يضع المؤول أمام صعوبات أكبر بكثير من مراقبة نجاح قواعد الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما. أما من حيث المبدأ، فإن الأفعال المعدلة بمعايير إنما يمكنها، مثلها مثل الأفعال الغائية، أن تُؤول تأويلًا عقلانيًّا.

كذلك تنجم نتائج شبيهة عن الأنموذج الدرامي للفعل. يستند الفاعل هنا، وهو يرفع النقاب عن شيء من ذاته أمام جمهور ما، إلى شيء ما في عالمه الذاتي. ومرة أخرى يمنح المفهوم الصوري للعالم قاعدةَ حكم يتقاسمها الفاعل والمؤول سوية. ويستطيع المؤول أن يتأول (deuten) الفعل على شاكلة بحيث يسجل عندئذ عناصر من الخداع أو من خداع النفس. ويستطيع أن يكشف عن الطابع الاستراتيجي الكامن في تقديم ما للنفس، من جهة ما يقارن المحتوى الجلي للتعبير، وبالتالي ما يقوله الفاعلُ، مع ما يقصده. ويستطيع المؤول في ما هو أبعد من ذلك أن يكشف عن المحتوى المشوه لمسارات التفاهم، وهو مشوه في شكل نسقي، وذلك من جهة ما يبين كيف يعبر المشاركون عن أنفسهم بطريقة صادقة ذاتيًّا، ومع ذلك هم على الصعيد الموضوعي يقولون (من غير وعي منهم) شيئًا مغايرًا لما يقصدونه. إن الطريقة التي تتبعها هرمينوطيقا الأعماق في تأويل الحوافز غير الواعية إنما يحمل معه أيضًا صعوبات أخرى غير التقويم الدفاعي لمواقف المصلحة المسنَدة في شكل موضوعي أو مراقبة المحتوى الإمبيريقي للقواعد

---

(9) يقارن الإشارات المتعلقة بذلك ضمن: Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 150 ff.;

عن إعادة البناء النقدية للنشوء الوقائعي لمنظومة من المعايير، يقارن: P. Lorenzen: «Szeintismus vs. Dialektik,» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: 1970), vol. 1, pp. 57 ff.; *Normative Logic and Ethics* (Mannheim: 1969), pp. 73 ff., and P. Lorenzen and O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie* (Mannheim: 1973), pp. 209 ff.

التقنية والاستراتيجية للفعل. بيد أنه باتخاذ مثال النقد العلاجي، يستطيع المرء أن يتبين إمكان تأويل الأفعال الدرامية تأويلًا عقلانيًّا[10].

تتمتع طرائق التأويل العقلاني في العلوم الاجتماعية بسمعة مثيرة للتساؤل. ويبين نقد أفلاطونية النماذج في علم الاقتصاد أن بعضهم يجادل في المحتوى الإمبيريقي والخصوبة التفسيرية للنماذج العقلانية للقرارات، وتبين الاعتراضات على المقاربات العرفانية للأخلاق الفلسفية والتردد في نقد الأيديولوجيا، الذي تبلور في التقليد الهيغلي - الماركسي، أن بعضهم الآخر يشكك في إمكان القيام بتعليل عملي - أخلاقي لمعايير الفعل وإمكان طرح المصالح الجزئية مقابل المصالح القابلة للكونية، ويبين النقد الشائع لمدى علمية التحليل النفسي أن كثيرين يعتبرون **تصور** (Konzeption) اللاوعي، ومفهوم الدلالة المزدوجة، الكامنة - الجلية، للتعابير عن تجارب الحياة، أمرًا إشكاليًّا. وأرى أن هذه الاعتراضات ترتكز من جهتها على فروض إمبيريقية أصلية مثيرة للتساؤل[11]. بيد أنني ليس بي حاجة إلى الانخراط في هذه الخصومة، وذلك أنني لا أصبو إلى البرهنة على **إمكان** التأويلات العقلانية وعلى خصوبتها النظرية، بل إلى تعليل هذا الإقرار الأقوى، بأن إشكالية العقلانية، متى ما تعلق الأمر بأن ننفذ إلى مجال الموضوع الخاص بالفعل الاجتماعي من طريق فهم المعنى، إنما تطرح نفسها على نحو **لا مناص له**. إن الأفعال التواصلية تتطلب على الدوام تأويلًا عقلانيًّا منذ أول أمره. ومن حيث الأساس، فإن علاقات الفاعل الاستراتيجي والمضبوط بمعايير أو الذي يفعل على نحو درامي، تلك التي تربطه بالعالم الموضوعي أو الاجتماعي أو الذاتي، هي مفتوحة أمام أي تقويم موضوعي، وذلك على حد سواء بالنسبة إلى الفاعل كما بالنسبة إلى الملاحظ. ويجري الأمر في الفعل التواصلي على شاكلة بحيث إن نتيجة (Ausgang) التفاعل ذاته إنما تتوقف على ما إذا كان المشاركون يستطيعون الاتفاق في ما بينهم على تقويم الروابط التي تشدهم إلى

---

(10) Jürgen Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik,» in: Jürgen Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 120 ff.; W. A. Schelling, *Sprache, Bedeutung, Wunsch* (Bln.: 1978); A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* (Frankfurt am Main: 1970), and Th. Mischel, *Psychologische Erklärungen*, (Frankfurt am Main: 1981), 180 ff.

(11) A. McIntyre, *Das Unbewußte* (Frankfurt am Main: 1968).

العالم تقويمًا **صالحًا بين الذوات** (intersubjektiv gültig). وتبعًا لهذا الأنموذج من الفعل، لا يمكن لتفاعلٍ ما أن ينجح إلا من جهة ما يتوصل المشاركون سوية إلى إجماع ما، وحيث يتوقّف هذا الإجماع على مواقف بواسطة نعم أو لا تجاه ادعاءات ترتكز بالقوة (potentiell) على علل وأسباب (Gründe). وسوف أستأنف لاحقًا تحليل هذه **البنية العقلانية الداخلية للفعل الموجه نحو التفاهم**. أما في هذا الموضع، فإن الأمر يتعلق بالسؤال ما إذا كانت البنية الداخلية التي تحكم تفاهم الفاعلين في ما بينهم، وإذا لزم الأمر، كيف ترتسم في فهم مؤول غير مشارك.

لكن أليست مهمة وصف روابط (Zusammenhänge) الفعل التواصلي، تتمثل في التفسير الدقيق قدر الإمكان لمعنى التعابير الرمزية التي منها يتألف المقطع الملاحظ فحسب؟ أليس هذا التفسير للدلالة متوقفًا كليًّا على العقلانية (القابلة للمراقبة من حيث الأساس) السارية في تلك المواقف التي تسند التنسيق البينشخصي (interpersonal) إلى الفعل؟ وهذا ما كان له أن يسوغ إلا بالنسبة إلى الحالة التي تقضي بأن فهم الفعل التواصلي يسمح بإقامة فصل حاد بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية، وهذا تحديدًا هو المشكل. ينبغي بلا ريب أن نميز بين الإنجازات التأويلية لملاحظ يرغب في أن يفهم معنى تعبير رمزي ما، وإنجازات المشاركين في التفاعل الذين ينسقون أفعالهم عبر آلية التفاهم. لا يجهد المؤول نفسه، كما يفعل المساهمون في شكل مباشر، سعيًا وراء تأويل يمكن الإجماع عليه، وبالتالي يستطيع أن يوفق فيه بين خطط أفعاله وخطط الفاعلين الآخرين. ولكن ربما لا تتمايز الإنجازات التأويلية للملاحظين والمشاركين، إلا من حيث وظيفتها، وليس من حيث بنيتها. إنه حتى في مجرد الوصف وفي التفسير الدلالي لفعل كلامي ما، إنما ينبغي علينا أن نسجل، في خطوطه العريضة، ذلك الموقف الذي يتخذه المؤول من خلال نعم/ ولا الذي من طريقه، كما سبق أن رأينا، تتخصص التأويلات العقلانية لسيرورات الفعل المبسطة من خلال أنماط مثالية. لا يمكن أن يؤول الفعل التواصلي تأويلًا «عقلانيًّا» على نحو آخر سوى في معنى لا يزال علينا أن نفسره. وأود أن أبسط هذه الأطروحة المثيرة للقلق متخذًا خيطًا هاديًا في ذلك إشكالية فهم المعنى في العلوم الاجتماعية. وسوف أعالج هذه الأخيرة بادئ الأمر من منظور نظرية العلم (1)، ثم على التوالي بحسب رؤى المدارس الفينومينولوجية والمنهجية - الإثنية والهرمينوطيقية في علم اجتماع الفهم (2).

## (1) من منظور نظرية العلم

كان الفهم، في التقليد الذي يعود إلى دلتاي وهوسرل، قد خصَّصَه هايدغر، في «الكينونة والزمان»، تخصيصًا **أنطولوجيًّا**، بوصفه سمة أساسية للكيان (Dasein) الإنساني، وكذلك خصص غادامر التفاهم، في **الحقيقة والمنهج**، تخصيصًا **أنطولوجيًّا** بوصفه سمة أساسية للحياة التاريخية. ولا أود بأي وجه أن أعتمد على هذه المقاربة، بل أن أسجل أن النقاش **المنهجي** الذي دار في العشريات الأخيرة حول أسس العلوم الاجتماعية قد قاد إلى نتائج مشابهة:

«إن[12] ما ينشأ من أوصاف للأفعال التي يأتيها الفاعلون في كل يوم ليس بالأمر العرضي في الحياة الاجتماعية من حيث هي **براكسيس** يجري بلا انقطاع، بل هو مندمج اندماجًا مطلقًا في إنتاجها ولا يقبل الانفصال عنها، بما أن تخصيص ما يفعله الآخرون، أو في شكل أدق، تمييز المقاصد والعلل (reasons) التي تحثهم على فعل ما يفعلون، إنما هو ما يجعل التذاوت (Intersubjectivity) في ما بينهم ممكنًا، والذي عبره يتحقق نقل المقصد التواصلي. وإنه بهذه الصيغة ينبغي أن يتم النظر إلى (verstehen)[13]: ليس بوصفه منهجًا خاصًّا في الولوج إلى العالم الاجتماعي هو حكر على العلوم الاجتماعية، بل بوصفه الشرط الأنطولوجي للمجتمع الإنساني كما يجري إنتاجه وإعادة إنتاجه من جهة أعضائه»[14].

ينبغي على علم الاجتماع أن يبحث عن وجه من الفهم الذي يؤمن الولوج إلى مجال الموضوع الذي يخصه، وذلك من أجل أن يعثر داخله على مسارات التفاهم التي من خلالها وفي نطاقها يكون مجال الموضوع بوجه ما قد تشكل منذ أول الأمر، نعني قبل أن يبادره أي ضرب من النظر. إن شأن عالم الاجتماع أن يصادف **موضوعات مهيكَلة مسبقًا في شكل رمزي**، وهي تجسد البنى الخاصة بتلك المعرفة السابقة على النظر التي بمعونتها أنتجت الذواتُ القادرة على الكلام وعلى الفعل هذه الموضوعات. وإن المعنى الخاص بواقع مهيكَل مسبقًا في شكل

---

(12) كل هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(13) لفظ ورد بالألماني في الشاهد الإنكليزي: الفهم. (المترجم)

(14) A. Giddens: *New Rules of Sociological Method* (London: 1976), p. 151, and «Habermas' Critique of Hermeneutics,» in: A. Giddens, *Studies in the Social and Political Theory* (London: 1977), pp. 135 ff.

رمزي، به يصطدم عالم الاجتماع عند تشكيل (Konstituierung) مجال موضوعه، إنما يكمن في قواعد الإنتاج التي بحسبها من شأن الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل التي تظهر في مجال الموضوع، أن تصنع سياق الحياة الاجتماعية على نحو مباشر أو غير مباشر. وإن مجال موضوع العلوم الاجتماعية إنما شأنه أن يتضمن كل ما يقع تحت صفة «جزء من عالم الحياة». وما تعنيه هذه العبارة، يمكن أن يوضح حدسًا عبر الإشارة إلى تلكم الموضوعات الرمزية، التي ننتجها، ونحن نتكلم ونحن نفعل: بدايةً من التعبيرات المباشرة (من قبيل أفعال الكلام والنشاطات الغائية وأشكال التعاون)، ومرورًا برواسب هذه التعبيرات (مثل النصوص والتقاليد المأثورة والوثائق والآثار الفنية والنظريات ومواضيع الثقافة المادية والممتلكات والتقنيات ...إلخ)، وانتهاءً بالهيئات التي يتم إنتاجها في شكل غير مباشر، والقادرة على التنظم وتحقيق استقرارها بذاتها (كالمؤسسات والمنظومات الاجتماعية وهياكل الشخصيات).

إن الكلام والفعل هما المفهومان الأساسيان غير الموضحين اللذيْن نلجأ إليهما حينما نريد، وإن كان ذلك في شكل مؤقت فحسب، أن نوضح الانتماء والمشاركة في تكوين عالم حياة اجتماعي وثقافي. وإن مشكل «الفهم» إنما في العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften) والعلوم الاجتماعية اكتسب دلالة منهجية، وذلك قبل كل شيء لأن العالِم ليس له أن ينفذ أبدًا إلى الواقع المهيكَل سلفًا في شكل رمزي عبر **الملاحظة** فحسب، ولأن وضع **فهم المعنى** تحت المراقبة في شكل منهجي هو أمر لا يتم بطريقة مماثلة للملاحظة التجريبية. ليس لعالِم الاجتماع من حيث الأساس أي مدخل آخر إلى عالم الحياة سوى الإنسان العادي[15] غير الخبير الذي هو مادة سوسيولوجية. وينبغي عليه بطريقة ما أن ينتمي بعدُ إلى عالم الحياة الذي يريد أن يصف مكوناته. ومن أجل أن يصفها، ينبغي عليه أن يفهمها، ومن أجل أن يفهمها، ينبغي عليه من حيث الأساس أن يستطيع المشاركة في إنتاجها، والمشاركة تفترض الانتماء. هذا من شأنه أن يمنع على المؤول، كما سنرى، ذلك الفصل بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية الذي بإمكانه أن يؤمن لفهم المعنى طابعًا وصفيًّا لا شبهة فيه. وفي هذا الصدد، أود أن أعقد أربعة تأملات.

---

(15) der Laie: في الأصل «العلماني» (من ليس من رجال الدين في المسيحية)؛ هنا المقصود هو الشخص العادي، غير الخبير الذي هو ليس من أهل الصناعة. (المترجم)

## (أ) التصورات المثنويّة للعلم

تحمل إشكالية الفهم في ذاتها بذرة تصور ثنائي للعلم، فإن التاريخانية (دلتاي، ميش (Misch)) والكانطية الجديدة قد أحدثتا بالنسبة إلى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ثنائية على مستوى التضاد بين التفسير والفهم. هذه «الدورة الأولى» من خصومة-التفسير-و-الفهم لم تعد راهنة اليوم[16]. لكن تَلَقّي مقاربات الفينومينولوجيا وتحليل اللغة والتأويلية في صلب علم الاجتماع قد نتج منه، بالاستناد إلى هوسرل - شوتز، وفتغنشتاين - فينش، وهايدغر - غادامر، نقاشٌ في نطاقه تم تبريرُ (begründet) وضع خاص للعلوم الاجتماعية في مقابل العلوم الطبيعية النمطية، مثل الفيزياء، وذلك بالنظر إلى الدور المنهجي للتجربة التواصلية. وبعين الضد من ذلك، دافعت نظرية العلم التجريبية عن مفهوم وحدة العلم الذي سبق للوضعية المنطقية في فيينا (Wiener) أن طورته. رب نقاش يمكن بوصفه، على الرغم من بعض الماشين على أثره[17]، نقاشًا مغلقًا. والنقاد الذين يرتكزون قبل كل شيء على أبال[18]، قد أساؤوا فهم الفهم بوصفه مشاركة وجدانية (Empathie)، فعلًا ملغزًا، سريًّا، يلقي بنا في أعماق الأحوال الذهنية لذاتٍ غريبة، وتحت مفترضات تجريبية، هم كانوا مجبرين على تأويل التجارب التواصلية في معنى نظرية تعاطفية (Einfühlungstheorie) في الفهم[19].

ثمة طور آخر من النقاش دشنه المنعرج مابعد التجريبي في نظرية العلم التحليلية[20]. فقد ادعت (macht geltend) ماري هاس (Mary Hesse) بأن أساس

---

(16) K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse* (Frankfurt am Main: 1979).

(17) H. Albert, «Hermeneutik und Realwissenschaft,» in: H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (München: 1971), pp. 106 ff.

(18) Th. Abel, «The Operation Called Verstehen,» *American Journal of Sociology*, vol. 54 (1948), pp. 211 ff.

[المجلد 54 وليس المجلد 53 كما جاء في النص الألماني. (المترجم)]

(19) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 142 ff.; Apel, «Das Apriori,» pp. 59 ff.

ثمة لمحة ممتازة عن هذه المناقشة لدى: F. R. Dallmayr and Th. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame, 1977).

(20) Th. S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen* (Frankfurt am Main: 1977); I. Lakatos and A. Musgrave, *Criticism and the Groth of Knowledge* (Cambridge: 1970); W. Diederich (ed.), Beiträge zur Diachronischen Wissenschaftstheorie (Frankfurt am Main: 1974).

التعارض المعتاد بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية إنما هو تصورٌ لعلوم الطبيعة، وعمومًا للعلوم الإمبيريقية - التحليلية، أصبح في الأثناء تصورًا لاغيًا. وقد بينت المناقشات التي قام بها توماس كُون (Kuhn) وبوبر ولاكاتوس (Lakatos) وفيارابند (Feyerabend)، في تاريخ الفيزياء الحديثة، (1) أن المعطيات التي على أساسها تم امتحان النظريات، لا يمكن أن يتم وصفها بمعزل عن اللغة النظرية في كل مرة، و(2) أن النظريات، في العادة، لا يتم اختيارها طبقًا لمبادئ المذهب التزييفي (Fasifikationismus)، بل تبعًا لبراديغمات هي، كما يظهر مع محاولة تدقيق العلاقات التي بين النظريات، إنما تشبه في سلوك بعضها إزاء بعض ما يجري بين أشكال الحياة الجزئية: «أعتبر أنه قد تمت البرهنة بما فيه الكفاية على أن المعطيات لا تقبل الفصل عن النظرية، وأن التعبير عنها إنما هو مختَرَق بمقولات نظرية، أن لغة العلم النظري هي على نحو لا مرد له لغة استعارية وغير قابلة للصياغة الصورية، وأن منطق العلم هو تأويل دائري، وإعادة تأويل، وإصلاح ذاتي للمعطيات بما تقوله النظرية، وللنظرية بما تقوله المعطيات»[21]. وتستنتج ماري هاس من ذلك (3) أن تكون النظرية في العلوم الطبيعية ليست بأقل تبعية منه في العلوم الاجتماعية، لتأويلات من الممكن أن يتم تحليلها بحسب الأنموذج الهرمينوطيقي للفهم. فإنه من وجهة نظر إشكالية الفهم تحديدًا، إنما يظهر أنه لا يمكن تعليل وجود مكانة خاصة على حدة للعلوم الاجتماعية[22].

على الضد من ذلك، ادعى غيدنز، على حق، بأن ثمة مهمة هرمينوطيقية مخصوصة، مهمة **مضاعفة** تطرح نفسها في العلوم الاجتماعية: «إن توسط البراديغمات أو الخطاطات النظرية المتضاربة على نطاق واسع، داخل العلم، هو واقعة هرمينوطيقية تماثل تلك المتضمنة في الاتصالات ما بين أنماط أخرى من الأطر الدلالية. بيد أن علم الاجتماع، على خلاف العلم الطبيعي، إنما يتعامل مع عالم مؤول سلفًا، حيث إن إبداع الأطر الدلالية وإعادة إنتاجها هو شرط

---

(21) M. Hesse, «In Defense of Objectivity,» in: *Proc. Aristol. Soc.* (1972) (London: 1973), p. 9.

(22) لن أخوض هنا في إشكالية مفهوم البراديغم الذي أدخله كُون بالنسبة إلى علوم الطبيعة، والذي لا يمكن أن يُستخدَم في العلوم الاجتماعية إلا بتحفظ؛ يقارن: D. L. Eckberg and L. Hill, «The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review,» *ASR*, vol. 44 (1979), pp. 925 ff.,

ينظر كذلك أدناه ص 201 من هذا الكتاب وما بعدها.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

حقيقي لما تلتمس تحليله، نعني السلوك الاجتماعي الإنساني: إنه لهذا السبب هناك هرمينوطيقا مضاعفة في العلوم الاجتماعية...»[23]. ويتحدث غيدنز عن هرمينوطيقا «مضاعفة»، من أجل أن مشاكل الفهم في العلوم الاجتماعية لا تدخل في المضمار (ins Spiel kommen) من جهة توقف وصف المعطيات على النظرية ومن جهة توقف اللغات النظرية على البراديغمات، إن استشكالًا للفهم قد حدث ها هنا عند عتبة تكون النظرية، نعني عند **استجلاب** (Gewinnung) المعطيات وليس فقط **الوصف النظري** فحسب. وذلك أن التجربة اليومية التي يمكن **تحويلها** (umgeformt) في ضوء المفهومات النظرية وبمساعدة عمليات القيس إلى معطيات علمية، هي من جهتها مهيكَلة رمزيًا وغير مفتوحة أمام الملاحظة بمجردها[24].

إذا كان الوصف النظري للمعطيات الذي هو متوقف على البراديغمات، يستلزم طورًا أول (Stufe 1) من التأويل، يضع كل العلوم أمام مهمات **شبيهة** على صعيد البنية، فإنه يمكن أن نبرهن في ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية على أنه لا مندوحة من وجود طور صفر (Stufe 0) من التأويل، من جهته يثور مشكل **آخر** عن العلاقة بين لغة الوصف ولغة النظرية. ليس أن لغة الوصف متوقفة على لغة النظرية فحسب، بل **قبل** اختيار أي تبعية نظرية، ينبغي على «الملاحظ» في العلوم الاجتماعية، من حيث هو مشارك في مسارات التفاهم التي من خلالها وحدها يستطيع أن يمنح نفسه منفذًا إلى المعطيات التي تخصه، ينبغي عليه أن يستخدم اللغة التي تصادفه في ميدان الموضوع الذي هو من شأنه. وإن إشكالية الفهم **المخصوصة** هنا إنما تكمن في أن عالم الاجتماع لا يمكن له أن «يستخدم» هذه اللغة «المعثور عليها» في ميدان الموضوع، وكأنها أداة محايدة. فهو لا يستطيع أن «يصعد» (einsteigen) في هذه اللغة من دون أن يلجأ إلى المعرفة قبل النظرية للمنتمي إلى عالم حياة بعينه، وعلى الحقيقة إلى عالم الحياة الخاص به، تلك المعرفة التي يسيطر عليها حدسًا كما يفعل العامي (Laie) ويودعها من دون تحليل في صلب كل مسار من التفاهم.

---

(23) Giddens, *New Rules*, p. 158.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(24) A. V. Cicourel, *Methode und Messung in der Soziologie* (Frankfurt am Main: 1975), and K. Kreppner, *Zur Problematik der Messung in den Sozialwissenschaften* (Stuttgart: 1975).

ليس ذلك بلا ريب رؤية جديدة، بل هي بالتحديد عين الأطروحة التي كان نقاد التصور الوحدوي للعلم قد دافعوا عنها على الدوام. إنما دُفِع بها تحت نور جديد فحسب، من أجل أن نظرية العلم التحليلية، بفضل منعرجها مابعد التجريبي القريب العهد، وبطرائقها **الخاصة**، قد **استوعبت** الرؤية النقدية التي كان منظرو الفهم يواجهونها بها. وهذه الرؤية في أي حال إنما كانت توجد على خط المنطق التداولي للعلم من بيرس إلى ديوي[25].

## (ب) مدخل الفهم إلى ميدان الموضوعات

فيم تتمثل إذًا المصاعب المنهجية المخصوصة للفهم في العلوم التي ينبغي عليها أن تفتح ميدان موضوعها بواسطة التأويل؟ هذه المسألة كان هانس سكيارفهايم (H. Skjervheim) قد عالجها منذ عام 1959[26]. وسكيارفهايم ينتمي إلى أولئك الذين أعادوا فتح النزاع حول الموضوعانية في العلوم الاجتماعية، وهي مناقشة، كانت قد وجدت لها خاتمة مؤقتة في البحث الموجز الذي نهض به ريتشارد بيرنشتاين (R. J. Bernstein) تحت عنوان «إعادة هيكلة النظرية الاجتماعية والسياسية»[27] (1976). وتحت التأثير الرائع لكتاب **فكرة العلم الاجتماعي**[28] الذي أعده بيتر فينش (1958)، لم يتم التفطن كفايةً، إلى أن سكيارفهايم هو الأول الذي كان استخلص النتائج المنهجية الصادمة لإشكالية الفهم، وبالتالي ما هو إشكالي في الفهم.

بدأ سكيارفهايم بالأطروحة القاضية بأن فهم المعنى إنما هو ضرب من التجربة، فإذا تم قبول **المعنى** بوصفه مفهومًا نظريًا أساسيًا، فإنه ينبغي اعتبار الدلالات الرمزية بمثابة معطيات: «إن[29] ما هو ذو أهمية بالنسبة إلينا... هو أن

---

(25) R. J. Bernstein, *Praxis und Action* (Philadelphia: 1971), pp. 165 ff., K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (Frankfurt am Main: 1975).

(26) H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man* (Oslo: 1959).

أُعيد طبعه في: H. Skjervheim, «Objectivism and the Study of Man,» *Inquiry* (1974), pp. 213 ff., 265 ff.

(27) بالإنكليزية في النص الألماني: «The Restructuring of Social and Political Theory». (المترجم)

(28) بالإنكليزية في النص الألماني: «The Idea of Social Science». (المترجم)

(29) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

**الدلالات** (meanings) – دلالة العبارات والسلوك لدى قوم آخرين ودلالة الألفاظ المكتوبة والمنطوق بها – إنما **ينبغي النظر إليها بوصفها تنتمي إلى ما هو معطى...** وبكلمة أخرى، إن ما نقترحه هو نظرية إدراكية (perceptial) في الدلالة، وفي معرفتنا بالعقول الأخرى»[30]. إن تحليل «إدراك» (Wahrnehmung) التعابير الرمزية إنما يبين لنا فيمَ يختلف فهم المعنى عن إدراك الموضوعات الفيزيائية: إنه يستوجب اعتناق **علاقة تذاوتية** مع الذات التي أنتجت التعبير. إن النظرية الإدراكية المزعومة في الدلالة، إذْ تفسر مفهوم التجربة التواصلية، تصطدم عندئذ بـ «المبحث المنسي» في نظرية العلم التحليلية: تصطدم بالتذاوتية التي يتم إرساؤها إبان الفعل التواصلي ما بين «الأنا» و«الأنا الآخر» (Ego und Alter Ego). ولقد أكد سكيارفهايم على الاختلاف بين موقفين أساسيين. فإن منْ يلاحظ، في دور **الشخص الثالث**، شيئًا ما داخل العالم أو يتلفظ بمنطوق عن شيء ما داخل العالم، إنما يتخذ موقفًا توضيعيًّا. أما من يشارك، على الضد من ذلك، في تواصل ما، ومن خلال دور **الشخص الأول** (الأنا) يدخل في علاقة تذاوتية مع **شخص ثان** (هو، من حيث هو «أنا آخر»، يسلك من جهته إزاء «الأنا» بوصفه شخصًا ثانيًا)، فهو يتخذ موقفًا غير توضيعي أو، كما نقول اليوم، يتخذ موقفًا إنجازيًّا (performativ).

إن الملاحظات إنما يقوم بها كل طرف لأجل ذاته على حدة، ومنطوقات الملاحظات الخاصة بملاحظ آخر إنما يفحص عنها من جديد (وعند الضرورة بحسب نتائج القياسات) كل طرف لأجل ذاته. فإذا ما قاد هذا المسار إلى منطوقات متطابقة بين ملاحظين مختلفين، هم في الأصل أي ملاحظين نشاء، فإن موضوعية ملاحظةٍ ما يمكن أن تسوغ على نحو مضمون كفاية. أما فهم المعنى فهو على الضد من ذلك أمر لا يمكن تحقيقه في شكل أنانوي (solipsistisch)[31]، من أجل أنه تجربة تواصلية. إن **فهم** (Verstehen) تعبير رمزي إنما يوجب من حيث الأساس المشاركةَ في مسار من **التفاهم** (Verständigung). والدلالات، أكانت متجسدة في الأفعال أو المؤسسات أو منتوجات الشغل أو الألفاظ أو علاقات التعاون أو الوثائق، لا يمكن أن تتفتح إلا **من الداخل**. إن شأن الواقع المهيكَل سلفًا في شكل رمزي أن يشكل كونًا، لا بد من أن يبقى مستغلقًا في شكل هرمسي، بل غير قابل

---

(30) Skjervheim, «Objectivism,» p. 272.

(31) يقول فتغنشتاين: «أنا عالمي»، القضية 5 . 63 من كتابه رسالة منطقية – فلسفية. (المترجم)

للفهم حتى، أمام نظرة ملاحظ غير قادر على التواصل. لا ينفتح عالم الحياة إلا أمام ذات من شأنها أن تقوم باستعمال مهارتها في الكلام وفي الفعل. وهي تصطنع لنفسها منفذًا لذلك من جهة ما تشارك افتراضًا في الأقل في تواصل المنتمين إليه ومن ثم تتحول هي نفسها إلى منتمية محتملة.

بذلك، ينبغي على عالم الاجتماع أن يقوم باستعمال مهارة ومعرفة ما، يتوفر عليهما حدسًا بصفته عاميًا. ولكن طالما أن هذه المعرفة السابقة على النظر لم تُحدد هويتها ولم يُستقص في تحليلها، فإنه لا يستطيع أن يتحكم بأي قدر ولا بأي نتائج، **يتدخل** (eingreift) بصفته مشاركًا أيضًا في مسار التواصل الذي هو مع ذلك **لا يدخل** (eintritt) فيه إلا من أجل أن يفهمه، وبذلك أن يغيره. إن مسار الفهم إنما هو موصول (rückgekoppelt)[32] على نحو غير موضح مع مسار إنتاج ما. ومن ثم يمكن استجماع إشكالية الفهم في هذا السؤال المختصر: كيف يمكن أن تتوافق **موضوعية الفهم** مع الموقف الإنجازي للذي يشارك في مسار التفاهم؟

ثم إن سكيارفهايم حلل الدلالة المنهجية للتداول ما بين الموقف التوضيعي والموقف الإنجازي. وبهذا التداول يقترن، في رأيه، التباسٌ ما في صلب العلوم الاجتماعية، «هو[33] نتيجة للالتباس الأساسي في الوضعية الإنسانية، أن الآخر هو هناك في كرة واحدة بوصفه موضوعًا بالنسبة إلي وبوصفه ذاتًا أخرى معي. رب ثنائية تبرز على نحو غير متوقع في واحدة من الوسائل الكبرى للتعامل مع الآخر – اللفظ المنطوق به (the spoken word)[34]. يمكننا أن نعامل الألفاظ التي يتفوه بها الآخر بوصفها مجرد أصوات، والحال أنه إذا ما فهمنا دلالتها فنحن يمكننا أن نعاملها حتى الآن بوصفها وقائع، بأن نسجل واقعة أنه يقول ما يقول، أو يمكننا أن نعامل ما يقوله بوصفه **ادعاء معرفة** (a knowledge claim)، وفي هذه الحالة نحن غير معنيين بما يقوله من جهة ما هو واقعة تندرج في سيرته الذاتية فحسب، بل من حيث هو شيء يمكن أن يكون صائبًا أو خاطئًا. وفي الحالتين الأوليين، فإن الآخر هو موضوع بالنسبة إلي، وإن كان ذلك بطرائق مختلفة، في حين أنه في الحالة

---

(32) في معنى أنه ملقم أو يتغذى منه على نحو استرجاعي. (المترجم)

(33) ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(34) وليس «**العالم المنطوق به**» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 129). (المترجم)

الأخيرة، هو ذات مصاحبة تعنيني بوصفها ذاتًا هي على قدم المساواة معي، وذلك في كوننا معنيين سوية بعالمنا المشترك»[35].

نبه سكيارفهايم هنا على هذا الأمر المهم، أن الموقف الإنجازي لشخص أول تجاه شخص ثان إنما يعني في الوقت ذاته التوجه نحو ادعاءات صلاحية معينة. وفي هذا الموقف، لا يستطيع «الأنا» بإزاء ادعاء حقيقةٍ مرفوع من طرف الغير، أن يعامله بوصفه شيئًا حدث داخل العالم الموضوعي، فإن «الأنا» يلاقي هذا الادعاء **وجهًا لوجه**، وينبغي عليه أن يأخذه مأخذ الجد، وينبغي أن يرد الفعل إزاءه بواسطة نعم أو لا (أو أن يترك جانبًا السؤال عما إذا كان الادعاء له ما يبرره، باعتباره سؤالًا لم يُحسم). ينبغي على «الأنا» أن يتصور تعبير الغير بوصفه معرفة متجسدة على نحو رمزي. وهذا يجد تفسيره انطلاقًا من الطابع المميز لمسارات التفاهم. ومن أراد أن يُفهم، عليه أن يفترض مناويل (Standards) مشتركة، بالاعتماد عليها يستطيع المشاركون أن يقرروا ما إذا كان قد حصل إجماع ما. بيد أنه إذا كانت المشاركة في مسارات التواصل تعني أن على الواحد أن يتخذ موقفًا من ادعاءات الصلاحية المتأتية عن الغير، فإن عالم الاجتماع، حتى في اللحظة التي **يجمع** فيها التجارب التواصلية، ليس له خيار أن يتصور تعبير الخصم باعتباره مجرد واقعة (faktum). والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو ما إذا كان يستطيع عمومًا أن يعامل الحالتين 2 و3 اللتين ميزهما سكيارفهايم، الواحدة مستقلة عن الأخرى، نعني فهم المحتوى الدلالي الخاص بتعبير ما، ورد الفعل على الادعاء المرتبط به بأنه ذو صلاحية. ما زال سكيارفهايم لم يقدم أي تحليل شاف، لكن تأمله يحيل على الاستتباعات التي تنطوي على أهمية في السياق الذي نحن بصدده.

---

(35) Skjervheim, «Objectivism,» p. 265.

استند سكيارفهايم صراحةً إلى النظرية الترنسندنتالية في التذاوت التي وضعها هوسرل؛ لكن تحليله، في واقع الأمر، إنما يتماس بشكل أوثق مع الفِكَر الأساسية للفلسفة الحوارية لدى م. بوبنر وف. روزنزفايغ؛ وإن م. تونيسان يتصور فلسفة الحوار التي يُلحق بها أيضًا روزنستوك هوسي وغريزباخ، باعتبارها مشروعًا مضادًّا تجاه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية الديكارتية، أي المبنية بشكل مونولوجي. يقارن:

M. Theunissen, *Der Andere* (Berlin: 1965),

في ما يخص هوسرل، يُقارن: P. Hutcheson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity,» *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, vol. 11 (1980), pp. 144 ff.

## (ج) المؤوّل في العلوم الاجتماعية بوصفه مشاركًا بالقوة

إذا تم تصور فهم المعنى باعتباره ضربًا من التجربة (Erfahrung)، وإذا لم تكن التجربة التواصلية ممكنة إلا في نطاق الموقف الإنجازي لمشارك في التفاعل، فإنه ينبغي على عالم الاجتماع الذي يقوم بالملاحظة الذي يجمع معطيات تابعة للغة أن يتخذ منزلة شبيهة بمنزلة غير المختص (der Laie) في العلوم الاجتماعية. إلى أي مدى يمتد التشابه البنيوي بين الأعمال التأويلية لكليهما؟ عند الإجابة عن هذا السؤال، من المفيد أن نذكر أنفسنا بأن الكلام والفعل ليسَا هو هو، فالمشاركون مباشرة هم يسعون في الممارسة التواصلية اليومية نحو مقاصد تتعلق **بالفعل**، والمشاركة في مسار تأويل تعاوني إنما تُتخذ مطية لإرساء إجماع، على أساسه هم يستطيعون التنسيق بين خطط الفعل التي يرتؤونها وتحقيق المقاصد التي من شأنهم في كل مرة. إن مقاصد فعل **من هذا النوع**، هي مما لا يسعى إليه مؤول العلوم الاجتماعية. فهو يشارك في مسار التفاهم بغرض الفهم وليس بغرض غاية ما، من أجلها ينبغي أن يتم تنسيق الفعل الموجه نحو هدف هو من شأن المؤول، مع الفعل الموجه نحو هدف الذي من شأن المشاركين في شكل مباشر. فإن منظومة الفعل التي في نطاقها يتحرك عالم الاجتماع بوصفه **فاعلًا** (Aktor)، إنما توجد على صعيد آخر، وبحسب القاعدة هي مقطع من منظومة العلوم، ولا يتطابق في أي حال مع منظومة الفعل الملاحَظة. ففي هذه الأخيرة، يشارك عالم الاجتماع **مع حذف صفات الفاعل التي فيه**، إن صح التعبير، وذلك بأنْ يركز مسعاه حصريًّا، من حيث هو متكلم ومستمع، على مسار التفاهم.

هذا أمر باستطاعة المرء أن يوضحه بناء على أنموذج عالم الإنسانيات (Geisteswissenschaftler) الذي يفك شيفرة الوثائق الموروثة ويترجم النصوص ويفسر التقاليد ...إلخ، وفي هذه الحالة فإن المشاركين في سيرورة التفاهم الأصلية يمكن ألا يتفطنوا حتى إلى المشاركة الضمنية للمؤول الذي يلتحق بهم مع مسافة زمنية. من هذا المثال تتأتى أيضًا إضاءةٌ ما في شأن الأنموذج المضاد للملاحظ المشارك الذي يؤدي حضوره النشط إلى تغيير المشهد الأصلي بطريقة لا مردَّ لها. وحتى في هذه الحالة، فإن الأفعال التي من خلالها يحاول المؤول أن يندمج في السياق المعطى على نحو مكتوم بهذا القدر أو ذاك، لن يكون لها سوى **وظائف مساعدة** بالنسبة إلى المشاركة، الممارَسة بوصفها غاية بذاتها، في مسار

التفاهم الذي هو بمثابة المفتاح بالنسبة إلى فهم أفعال الفاعلين **الآخرين**. وسوف أترك عبارة «وظائف مساعدة» التي تحتاج إلى توضيح على حالها، وأتكلم على مجرد مشاركة «افتراضية» (virtuell)، من أجل أن المؤول ما إنْ يُنظَر إليه بصفته فاعلًا، يتابع أهدافًا غير مرتبطة بالسياق الحالي، بل بمنظومة أفعال **أخرى**. ومن هذه الناحية، فإن المؤول لن يتابع في داخل سياق الملاحظة أي مقاصد **خاصة** بالفعل.

ماذا يعني إذًا **دور المشارك الافتراضي** بالنسبة إلى مسألة موضوعية الفهم التي تعرض لمؤولٍ في العلوم الاجتماعية؟ لنفحص البدائل التي أشار إليها سكيارفهايم. إذا ما حصر المؤول نفسه في الملاحظة بالمعنى الضيق، فهو لن يُدرك إلا الحوامل (Substrate) الفيزيائية للتعابير، وذلك من دون أن يفهمها، إذ ينبغي عليه من أجل القيام بتجارب تواصلية، أن يتخذ موقفًا إنجازيًّا، وأن يشارك في سيرورة تفاهم أصلية، وإن كان ذلك على نحو افتراضي فحسب. فهل يستطيع من هذه الناحية، كما ذهب إلى ذلك سكيارفهايم، أن يحصر نفسه في تسجيل وصفي للمحتوى الدلالي للتعابير، كما لو كان الأمر يتعلق بوقائع، وذلك من دون أن يرد الفعل على ادعاءات الصلاحية التي يرفعها المساهمون من طريق التعابير التي يدلون بها؟ هل يستطيع المؤول أن يصرف نظره كليةً عن تقويم ما لصلاحية التعابير التي ينبغي عليه أن يسجلها بواسطة الوصف؟

كي يفهم تعبيرًا ما بحسب الحالة الأنموذجية لفعل كلامي (Sprechhandlung) موجه نحو التفاهم، ينبغي على المؤول أن يعرف شروط صلاحيته، وينبغي عليه أن يعرف تحت أي شروط يكون ادعاء الصلاحية المقترن به مقبولًا أو مما يمكن قبوله (akzeptabel)، أي شيء ينبغي أن يكون في مقتضى العادة معترَفًا به من مستمع ما. فنحن لا نفهم عملًا كلاميًّا (Sprechakt) ما، إلا حينما نعرف الشيء الذي يجعله مقبولًا أو مما يمكن قبوله. ولكن من أين يستطيع المؤول أن يستمد هذه المعرفة، إن لم يكن ذلك من سياق التواصل الملاحَظ في كل مرة أو من سياقات قابلة للمقارنة معه؟ لن يستطيع أن يفهم دلالة الأعمال (Akte) التواصلية إلا من أجل أن هذه الأعمال مطمورة في سياق **الفعل** (Handeln) الموجه نحو التفاهم – وإن ذلك هو الرأي المركزي عند فتغنشتاين ونقطة الانطلاق بالنسبة إلى نظريته في

استعمال الدلالة[36]. فشأن المؤول أن يلاحظ تحت أي شروط تكون التعابير الرمزية مقبولة باعتبارها صالحة (gültig)، ومتى يكون ادعاء الصلاحية المقترن بها منقودًا ومردودًا، ومتى تكون خطط الأفعال الخاصة بالفاعلين، منسقة عبر تكوين الإجماع حولها، ومتى تنفك الروابط بين الأفعال الخاصة بمختلف الفاعلين بسبب غياب الإجماع. بذلك لا يستطيع المؤول أن يتبين المحتوى الدلالي لتعبير ما بمعزل عن سياقات الفعل التي في نطاقها تحدث ردة فعل المشاركين على التعبير المشكَل بواسطة نعم أو لا، أو بالإمساك. وهذه المواقف من طريق نعم أو لا لن يفهمها إذا لم يستطع أن يضع نصب عينيه العلل الضمنية التي تحرك المشاركين نحو اتخاذ مواقفهم. وذلك أن الائتلاف والاختلاف (Einverständnis und Dissens)، بمقدار ما يُقاسان على ادعاءات الصلاحية المرفوعة في شكل متبادل ولم يكن سببهما (verursacht) مجرد ظروف خارجية، هما يرتكزان على العلل (Gründe) التي يتوفر عليها المشاركون فرَضًا أو واقعًا. وهذه العلل الضمنية في الأغلب الأعم إنما تشكل المحاور التي تدور حولها مسارات التفاهم. بيد أنه إذا كان المؤول من أجل أن يفهم تعبيرًا ما، ينبغي أن **يستحضر العلل** التي من خلالها يتسنى لمتكلم ما، عند الحاجة وفي ظروف مخصوصة، أن ينافح عن صلاحية التعبير الذي يخصه، فإنه هو **ذاته** متورط في مسار الحكم على ادعاءات الصلاحية.

إن العلل هي بالتحديد من نوع من المادة بحيث إنها لا تقبل أبدًا أن توصَف في الموقف الخاص بشخص ثالث، نعني من دون ردة فعل لا موافقة ولا رافضة ولا ممسكة. فما كان للمؤول أن يفهم ماذا هي «العلة»، لو أنه لم يقم بإعادة بنائها من طريق ادعاء التعليل الذي يخصه، وذلك يعني في معنى ماكس فيبر: **لو لم يؤولها تأويلًا عقلانيًا**. إن وصف العلل إنما يستوجب تلقائيًا ضربًا ما من **التقويم**، ولو كان الذي يقدم الوصف، يرى نفسه في تلك اللحظة غير قادر على أن يحكم على وجاهته. لا يمكن المرء أن يفهم العلل إلا بمقدار ما يفهم **لماذا** هي وجيهة أو غير وجيهة، ولماذا إذا اقتضى الأمر ليس من الممكن (بعد) أن يؤخذ قرارٌ ما بخصوص ما إذا كانت العلل جيدة أو سيئة. ولهذا السبب لا يستطيع مؤولٌ ما أن يتأول التعابير التي تكون مقرونة بمخزون من العلل بناءً على ادعاءات صلاحية

---

(36) P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs: 1964; Savigny: 1974), pp. 72 ff.

قابلة للنقد، وتمثل بذلك نحوًا ما من المعرفة، من دون أن يتخذ موقفًا ما منها. وهو لا يستطيع أن يتخذ منها موقفًا ما، **من دون** أن يضع مناويل **خاصة** في الحكم، مناويل، في أي حال، قام بتملكها. وهذه تتصل اتصالًا نقديًّا بمناويل أخرى في الحكم، مباينة لها. ومن طريق اتخاذ موقف من ادعاءِ صلاحيةٍ مرفوعٍ من جهة الغير، تأتي في أي حال إلى حيز التطبيق مناويلُ لم يعثر عليها المؤول مجردً العثور، بل ينبغي عليه أن يكون قبِلها باعتبارها مناويل سديدة. ومن هذه الزاوية فإن مشاركة افتراضية بحتة لا تعفي المؤول من التزامات المشاركين المباشرين: فعند النقطة التي هي حاسمة بالنسبة إلى مسألة موضوعية الفهم، ما يُشترط من كلا الطرفين، من الملاحظ الباحث في العلوم الاجتماعية كما من العامي الغريب عن هذه العلوم، إنما هو النمط ذاته من عمل التأويل.

ربما يجب على التأمل الذي تم إلى حد الآن أن يبين أن منهج فهم المعاني[37] إنما يضع النمط المعتاد من موضوعية المعرفة موضع سؤال، وذلك من أجل أن المؤول، حتى ولو كان ذلك من دون نوايا خاصة لأنْ يفعل، إنما ينبغي أن ينخرط في مشاركة ما في الفعل التواصلي وأن يرى نفسه في مواجهة مع ادعاءات الصلاحية التي تعرض له في ميدان الموضوع ذاته. وينبغي عليه أن يلتقي بالبنية العقلانية الداخلية للفعل الموجه نحو ادعاءات صلاحية ما، من طريق تأويل عقلاني في منطلقه. وهذا لا يمكن المؤول أن يحيده إلا في مقابل ثمن محدد هو أن يتخذ منزلةَ ملاحظٍ مُمَوْضِع (objektivierend)، غير أن روابط المعنى الداخلية هي، من هذه الناحية، غير متاحة عمومًا. وبالتالي فإنه يوجد **رابط أساسي بين فهم الأفعال التواصلية والتأويلات التي هي عقلانية** في منطلقها[38]. وهذا الرابط أساسي من أجل أن الأفعال التواصلية لا تقبل أن تؤول **على مرحلتين**، أن تُفهَم بادئ الأمر في مجراها الوقائعي، ثم أن تُقارَن بعد ذلك فحسب مع أنموذج يضبط مجراها على نمط مثالي. وإن مؤولًا افتراضيًّا يشارك من دون نوايا خاصة لأنْ يفعل، لا يستطيع على الأرجح أن يدرك من طريق الوصف معنى مسار التفاهم الذي يجري في شكل وقائعي، إلا متى ما افترض سلفًا أنه يحكم على الائتلاف والاختلاف،

(37) «المعاني»، كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 132). (المترجم)

(38) «في منطلقها»؛ كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 132). (المترجم)

وعلى ادعاءات الصلاحية والعلل المحتملة التي تواجهه، بناءً على أساس مشترك هو من حيث المبدأ **متقاسَمٌ** بينه وبين المشاركين المباشرين. وهذا الافتراض هو في أي حال ضرورة قاهرة بالنسبة إلى المؤول في العلوم الاجتماعية الذي يؤسس وصوفَه على أنموذج تواصلي للفعل. وهذا ناجم، كما أود أن أبينه في خاتمة القول، عن المفترضات الأنطولوجية لهذا الأنموذج، بالمعنى الأوسع للكلمة.

**(د) إنه لا يمكن تجنب التأويلات العقلانية**

حين نصف سلوكًا ما باعتباره فعلًا غائيًّا، نفترض أن صاحب الفعل قد وضع مفترضات أنطولوجية معينة، وأنه يعتمد على عالم موضوعي ما، في نطاقه يستطيع أن يعرف شيئًا ما وفيه يمكنه أن يتدخل تدخلًا موجهًا نحو هدف ما. نحن الذين نلاحظ الفاعل، نتخذ في الوقت ذاته مفترضات أنطولوجية بالنظر إلى العالم الذاتي للفعل. نحن نفرق بين «الـ» عالم والعالم كما يظهر من وجهة نظر صاحب الفعل. ونستطيع أن نحدد وصفيًّا ما يعتبره الفاعل حقًّا من حيث ما يختلف مع ما هو حق (بحسب رأينا). وإن الخيار بين تأويل وصفي وتأويل عقلاني إنما يكمن في أن نقرر سواء أن نتجاهل أم أن نأخذ بعين الجد ادعاء الحقيقة الذي ربطه الفاعل بآرائه وادعاء النجاح على أساس الحقيقة الذي ربطه بأفعاله الغائية، باعتبارهما ادعاءين مفتوحين أمام التقويم الموضوعي. فإذا ما تجاهلناها من حيث هي ادعاءات صلاحية، فنحن نعامل الآراء والنوايا باعتبارها شيئًا ذاتيًّا، وذلك يعني باعتبارها شيئًا، متى ما قُدم من الفاعل على أنه رأيه أو نيته، أو تم رفع النقاب عنه أمام جمهور ما، أو تم عقد العبارة عنه، إنما ينبغي أن يُسنَد (zugerechnet) إلى عالمه الذاتي. وفي حالة كهذه، نحن نحيد ادعاءات الحقيقة وادعاءات النجاح، بكوننا نعامل الآراء والنوايا باعتبارها تعبيرات إفصاحية، وهذه لا يمكن أن تُقوَّم تقويمًا موضوعيًّا إلا من زوايا نظر الصدقية والأصالة. لكن زوايا النظر هذه لا تجد أي تطبيق لها على الفعل الغائي الذي من شأن فاعل هو من حيث المبدأ متوحد وبوجه ما بلا جمهور. وعلى الضد من ذلك، لو أخذنا مأخذ الجد ادعاءات الفاعل بالتحديد كما تصورها عقلانيًّا، فإننا نُخضع آفاق النجاح (المزعومة) إلى نقدٍ يرتكز على معرفتنا ومقارنتنا للمجرى الوقائعي للفعل مع مجرى للفعل مصممٍ (entworfen) على نمط مثالي تصميمًا عقلانيًّا نحو غاية ما. وبلا ريب لا يستطيع صاحب الفعل أن يجيب عن هذا النقد إلا إذا ما

زودناه بمهارات أخرى غير تلك التي يسمح بها الأنموذج الغائي للفعل. إن نقدًا **متبادَلًا** لن يكون ممكنًا إلا متى ما استطاع صاحب الفعل من جهته أن يقيم علاقات شخصية بينية (Interpersonal)، وأن يفعل في شكل تواصلي وحتى أن يشارك في التواصل المخصوص والغني بالمفترضات الذي سميناه خطابًا (Diskurs).

بإمكاننا أن نقوم بتجربة ذهنية مماثلة للحالة التي نصف فيها سلوكًا بوصفه فعلًا منظمًا بناءً على معايير. ونفترض عندئذ أن الفاعل يعتمد على عالم ثانٍ، ونعني بذلك العالم الاجتماعي الذي في نطاقه يستطيع أن يميز السلوك المطابق للمعايير عن السلوك المنحرف عنها. وبدورنا نتخذ في الوقت ذاته، من جهة ما نحن ملاحظون، مفترضات أنطولوجية بالنظر إلى العالم الذاتي للفاعل، بحيث يمكننا أن نميز بين العالم الاجتماعي، كما يظهر للفاعل، والعالم الاجتماعي كما يظهر للأعضاء الآخرين والعالم الاجتماعي كما يظهر **لنا**. وإن الخيار بين التأويل العقلاني والتأويل الوصفي إنما يكمن هنا أيضًا في القرار المتعلق بالادعاءات المعيارية للصلاحية التي يربطها الفاعل بأفعاله، ما إذا كنا، بعد تغيير ما يجب تغييره[39]، نأخذها مأخذ الجد أو كنا نتأولها بوصفها بوجهٍ ما مجردَ شأن ذاتي. وهنا أيضًا يرتكز التأويل الوصفي على إعادة تأويل (Uminterpretation) ما يراه الفاعل عقلانيًا، لكونه يتبع معيارًا معترَفًا به بوصفه معيارًا مشروعًا. وهنا أيضًا، في حالة عقد تأويل عقلاني، إنما يظل قائمًا نحوٌ من عدم التناظر بيننا وبين فاعل ما هو – في حدود الأنموذج المعياري للفعل – غير مزود، من حيث هو مشارك في خطاب ما، بمهارة **المجادلة** (streiten) في صلاحية المعايير من وجهة نظر افتراضية.

هذا النحو من عدم التناظر إنما شأنه أن يظل قائمًا، عندما نقوم بوصف سلوك ما باعتباره فعلًا دراميًا وحينما نجهز الفاعل بمفهومات العالم الملائمة. نحن، الملاحظين، ندعي لأنفسنا، في حالة القيام بتأويل عقلاني، مهارةً في التقويم لا يمكن الفاعل ذاته أن يستأنف أي حكم ضدها. ينبغي أن نثق في أن علينا أن ننقد تعبيرًا إفصاحيًا قام به الفاعل ذاته مع ادعاء صدقيته، على أنه ضرب من خداع النفس، وربما نستند في ذلك إلى مؤشرات ما، وذلك من دون أن يكون الفاعل،

(39) باللاتيني في النص الألماني: «mutatis mutandis». (المترجم)

في حدود الأنموذج الدرامي للفعل، في وضع يسمح له بأن يدافع عن نفسه ضد تأويلنا العقلاني.

إن شأن المفاهيم الأساسية للفعل الغائي والفعل المنظم وفقًا لمعايير والفعل الدرامي أن تؤمن **تدرجًا منهجيًا رشيقًا** بين مستوى تأويل الفعل ومستوى الفعل المؤول. على أنه حالما نأخذ في وصف سلوك ما في ضوء مفهومات الفعل التواصلي، فإن مفترضاتنا الأنطولوجية الخاصة ليست أكثر تعقيدًا أو تركيبًا من تلك التي ننسبها إلى الفاعلين أنفسهم. وإن الفرق بين المستوى المفهومي للأفعال المنسقة لغويًا والمستوى المفهومي للتأويل الذي نمنحه نحن من حيث نحن ملاحظون، لم يعد يعمل بوصفه مِرْشَحًا (Filter) واقيًا. وذلك أن الفاعل، تبعًا لمفترضات الأنموذج التواصلي للفعل، يتوفر على مهارة تأويلية غنية بمثل غنى مهارة الملاحظ ذاته. والفاعل الآن ليس مجهزًا بثلاثة مفهومات عن العالم، بل يستطيع أن يستخدمها استخدامًا تفكريًا. إن نجاح الفعل التواصلي إنما يتوقف، كما سبق أن رأينا، على مسار تأويل، ضمنه يبلغ المشاركون، في إطار المنظومة المرجعية للعوالم الثلاثة، تعريفًا مشتركًا للوضعية. وكل إجماع يرتكز على اعتراف بيذاتي بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد، وبذلك يُفترَض سلفًا أن الذين يفعلون على نحو تواصلي **قادرون على النقد المتبادل**.

لكن حالما نجهز الفاعلين **بهذه** القدرة، نفقد، من حيث نحن ملاحظون، **الموقع المتميز** الذي نحظى به تجاه ميدان الموضوع. لم يعد لدينا الخيار في أن نمنح سلسلة التفاعل الملاحَظة تأويلًا وصفيًا أو أن نمنحها تأويلًا عقلانيًا. فحالما نعزو إلى الفاعلين **عين** مهارة التقويم التي ندعيها من حيث نحن مؤوِّلون تعبيراتهم، نجرد أنفسنا من مناعة ظلت مؤكدة في شكل منهجي إلى حد الآن. نحن نرى أنفسنا مجبرين على أن نشارك في مسار التفاهم الذي نريد وصفه، انطلاقًا من موقف إنجازي (حتى ولو كان ذلك من دون نية فعل حقيقية). ومن ثم نعرض تأويلنا **من حيث الأساس**، إلى عين النقد الذي ينبغي على الفاعلين في شكل تواصلي أن يعرضوا له تأويلاتهم على نحو متبادل. لكن ذلك يعني أن التمييز بين التأويل الوصفي والتأويل العقلاني صار في هذا الطور بلا معنى، أو بصيغة أفضل: إن التأويل الذي هو **عقلاني** في المنطلق، هو هنا الطريق الوحيد نحو فتح المجال أمام المجرى الوقائعي للفعل التواصلي. فلا يمكن له أن يأخذ منزلة النمط المثالي

المشكل لهذا الغرض فحسب[40]، وبالتالي منزلة أنموذج عقلاني ملحق إلحاقًا، وذلك لأنه لا يمكن أن **يكون ثمة** وصفٌ للمجرى الوقائعي للفعل، **مستقل عنه**، يمكننا أن نقارنه معه.

من هنا، وبأثرٍ رجعي، يقع نورٌ كاشفٌ على التأويل العقلاني لأنماط الفعل في الطور الأول. وإن مقارنةً للمجرى الوقائعي للفعل مع أنموذج يخصص أسلوب (stilisiert) الفعل في كل مرة بمظهر وحيد من العقلانية (مظهر الحقيقة القضوية، النجاعة أو النجاح الأداتي، السداد المعياري، الأصالة أو الصدقية)، إنما تستوجب وصفًا للفعل **مستقلًا** عن التأويل العقلاني. وهذا العمل الهرمينوطيقي السابق لا يؤخذ ضمن نماذج الفعل في الطور الأول بوصفه موضوعًا للدراسة (thematisiert)، بل هو يُفترَض فحسب بكل سذاجة. وإن وصفًا ما للمجرى الوقائعي للفعل إنما يوجب تأويلًا مركبًا، يستخدم ضمنيًّا الجهاز المفهومي للفعل التواصلي، وكما هي حال التأويلات اليومية ذاتها، يتضمن السمات الخاصة بتأويل عقلاني في منطلقه. وإن إمكان الخيار ما بين تأويل وصفي وتأويل عقلاني لا يظهر بذلك إلا عندما نلفي أحد النماذج غير التواصلية يُجبر الملاحظ على التجريد، بمعنى على ألا يستخرج في كل مرة من مركب التفاعل الجاري في شأن ادعاءات الصلاحية إلا جانبًا واحدًا.

## (2) من وجهة نظر سوسيولوجيا الفهم

إذا نحن أثرينا، من جهة التصور، نماذج الفعل من الطور الأول، إلى حد يبرز فيه التأويل وفهمُ المعنى باعتبارهما سمتين أساسيتين للفعل الاجتماعي ذاته، فإن السؤال عن كيف تقترن أعمال الفهم التي يقوم بها الملاحظ في العلوم الاجتماعية بالتأويلية الطبيعية للممارسة التواصلية اليومية، أو كيف يقع تحويل التجارب التواصلية إلى معطيات، لا يمكن أن يتم تصغير شأنه طويلًا بحيث يرتد في حجمه إلى مجرد مشكل جزئي متعلق بتقنية البحث. فبفضل المنهاجيات الإثنية[41] والهرمينوطيقا الفلسفية[42] أصبحت هذه الرؤية راهنة من جديد، وباتت

---

(40) باللاتيني في النص الألماني: «ad hoc». (المترجم)

(41) H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs: 1967).

(42) Habermas, *Zur Logik*, pp. 251 ff.

تزعج الفهم الذاتي المتعارف لعلم الاجتماع، المحدد بمصادرة التحرر من أحكام القيمة (Wertfreiheit)[43]. وإنما في خضم هذه المناقشات[44] غير الواضحة تبين أخيرًا لأول مرة الاقتراح الذي أريد التركيز عليه، ويمكننا بالتحديد أن نعتبر أن الظرف ذاته الذي نتج منه مشكل فهم المعنى هو أيضًا مفتاح حله[45].

إذا كان ينبغي على عالم الاجتماع أن يشارك في الأقل في شكل افتراضي في التفاعلات التي يرغب في أن يفهم دلالتها، وإذا كانت هذه المشاركة، علاوة على ذلك، تعني أنه ينبغي عليه ضمنًا أن يتخذ موقفًا إزاء ادعاءات الصلاحية التي يربطها المشاركون مباشرة في الفعل التواصلي بالتعبيرات الصادرة عنهم، فإن عالم الاجتماع لن يستطيع أن يقرن مفاهيمه الخاصة بالجهاز المفهومي الذي يجده في السياق الذي هو فيه بأي طريقة أخرى مغايرة لتلك التي بها يتصرف غير المختصين أنفسهم في مضمار الممارسة التواصلية اليومية. إنه يتحرك داخل بنى التفاهم الممكن ذاتها التي في نطاقها يؤدي المشاركون مباشرة أفعالهم التواصلية. بيد أن بنى التواصل الأكثر عمومية التي تعلمت الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل أن تسيطر عليها، لا تفتح **المدخل** إلى سياقات معينة، ولا تمكن من **الربط** مع السياقات ومن التكوين المستمر للسياقات التي تجر المشاركين، كما يمكن أن يبدو أول وهلة، في فلك ما هو جزئي فحسب. هذه البنى نفسها إنما تمنح في الوقت ذاته الوسائل النقدية من أجل النفاذ إلى سياق معطى معين، من أجل تفجيره من الداخل أو من أجل الذهاب في ما هو أبعد منه وتجاوزه، وعند الحاجة من أجل **القطع** (hindurchgreifen) مع إجماع معقود على الوقائع، ومن أجل مراجعة

---

(43) A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Sociology* (New York: 1970; Hamburg: 1974); A. Albert and E. Topitsch (eds.), *Werturteilsstreit* (Darmstadt: 1971); M. Beck, *Objektivität und Normativität* (Hamburg: 1974).

في هذا السياق لن أخوض في الدلالة المنهجية لأطروحة كواين عن اللاتعين الجذري للترجمة؛ يقارن في هذا الصدد: D. Wrighton, «The Problem of Understanding,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 11 (1981), pp. 49 ff., and R. Feleppa, «Hermeneutic Interpretation and Scientific Truth,» *Phil. Soc. Sci.*, vol. 11 (1981), pp. 53 ff.

(44) المناقشات التي رُفعت في ألمانيا تحت مسمى معركة الوضعية:

Th. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied: 1969).

(45) D. Böhler, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: H. Hartung, W. Heistermann and P. M. Stephan, *Fruchtblätter* (Berlin: 1977), 15 ff., and W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1975).

أخطاء ومن أجل إصلاح وجوه من سوء الفهم ...إلخ. **إن عين هذه البنى التي شأنها أن تجعل التفاهم أمرًا ممكنًا، إنما تُعنى أيضًا بتوفير إمكانات مراقبة ذاتية متفكرة لمسار التفاهم.** وإن مخزون النقد هذا الذي يتم إنشاؤه في صلب الفعل التواصلي ذاته، هذا المخزون نفسه هو الذي يستطيع عالم الاجتماع، بانخراطه في سياقات الفعل اليومي بوصفه مشاركًا افتراضيًّا، أن يستخدمه في شكل نسقي، وأن يثبت صلاحيته خارج هذه السياقات ضد طابعها الخصوصي. وأود أن أرتسم في شكل مختصر، كيف تسنى لهذه الوحدة أن تفرض نفسها آخر الأمر في مناقشة المنهج التي صاحبت علم اجتماع الفهم منذ البداية.

### (أ) الفينومينولوجيا الاجتماعية

في سياق السوسيولوجيا الألمانية في العشرينات، عقد ألفرد شوتز[46] تأملًا على قدر عال من الاتساق، في شأن مقتضيات مدخل فهم المعنى إلى الواقع المهيكَل سلفًا في شكل رمزي. وقد رأى أننا نصادف، عند اختيار المفاهيم الأساسية المتعلقة بنظرية الفعل، ثلاثة قرارات منهجية مسبقة في الأقل. **أولًا** القرار المتعلق بوصف الواقع الاجتماعي على نحو أنه يتم تصوره بوصفه بناءً للعالم اليومي، صادرًا عن أعمال التأويل التي يأتيها المشاركون في شكل مباشر: «... إن العالم الاجتماعي... إنما له بنيةُ معنى وبنيةُ إفادة (Relevanzstruktur) مخصوصة بالنسبة إلى البشر الذين يعيشون ويفكرون ويفعلون. وفي مختلف بناءات الواقع اليومي، هم سلفًا قد فصلوا هذا العالم وتأولوه، وإنها موضوعات ذهنية من هذا النوع، هي التي تعين سلوكهم، وتحدد أهداف أفعالهم، وتملي عليهم وسائل تحقيق أهداف كهذه»[47]. إن فهم المعنى هو نمط التجربة المفضل للمنتمين إلى عالم حياة ما. وبلا ريب، لا بد لعالم الاجتماع أن يستخدم هذا النمط من التجربة، فمن طريقه يظفر بالمعطيات التي تهمه.

إلا أن القرار **الثاني** هو الذي أعطاه شوتز (بمعية ماكس فيبر ووليام إسحق توماس) شكل المصادرة: «حتى يتمكن من تفسير الفعل الإنساني، ينبغي على

---

(46) A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Wien: 1932).

(47) A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze I* (Den Haag: 1971), p. 6.

عالم الاجتماع أن يتساءل أي أنموذج من الكيان الفردي يمكن بناؤه، وأي المضامين النمطية تُسنَد إليه، وذلك حتى يتم تفسير الوقائع الملاحظة في إطار قابل للفهم بوصفها نتيجة لنشاط ذلك الفرد. وإن استيفاء هذه المصادرة من شأنه أن يضمن إمكان إعادة كل نوع من الفعل الإنساني أو نتيجته إلى المعنى الذاتي الذي ينطوي عليه هذا الفعل أو نتيجته بالنسبة إلى الفاعل»[48].

لكن هذه المصادرة ليس لها بالنسبة إلى شوتز دلالة تقنية البحث فحسب، بل إنما ينتج منها على الأرجح في المقام **الثالث** تقييد مخصوص بالنسبة إلى تكوين النظرية. وإن المفاهيم النظرية التي في نطاقها يشكل عالم الاجتماع فرضياته، إنما ينبغي بوجه معين أن تقترن بالمفاهيم قبل النظرية التي في نطاقها يتأول المنتمون وضعيتهم وسياق الفعل الذي يشاركون فيه. بيد أن شوتز لا يعلل بالتفصيل لِمَ ينتج في شكل قاهر عن المهمة «الهرمينوطيقية المزدوجة» للعلوم الاجتماعية هذا النوع من الربط الارتجاعي (Rückkoppelung) للنظرية بالفهم اليومي للمشاركين، الذين يجب أن تُفسر تعبيراتهم بمساعدة النظرية. وهو يصادر فحسب على هذا: «كل مفهوم يتنزل ضمن أنموذج علمي عن الفعل الإنساني إنما ينبغي أن يتم بناؤه على شاكلة أن فعلًا تم القيام به داخل عالم الحياة من طريق فرد ما، ويتوافق مع البناء النمطي، من شأنه أن يكون قابلًا للفهم بالنسبة إلى الفاعل ذاته كما بالنسبة إلى جيرانه من بني البشر (mitmenschen)، وذلك في إطار الفكر اليومي. وإن استيفاء هذه المصادرة إنما يضمن تماسك بناءات عالم الاجتماع بالنسبة إلى البناءات التي يشكلها الواقع الاجتماعي في الفكر اليومي»[49].

إلا أن الألعاب اللغوية التي يعثر عليها عالم الاجتماع في ميدان الموضوعات التي تعنيه والتي ينبغي عليه أن يشارك فيها في الأقل في شكل افتراضي، إنما هي ذات طبيعة خاصة في كل مرة. كيف تستطيع نظرية في العلوم الاجتماعية في الوقت ذاته أن تنبني على البناء المفهومي (Begrifflichkeit) لعالم الحياة الملموس وأن تتخلص مع ذلك من خصوصيته؟ يعتقد شوتز أن الملاحظ في العلوم الاجتماعية إنما يتبنى **موقفًا نظريًا**، من شأنه أن يسمح له بأن ينأى بنفسه فوق منظور عالم

---

(48) Ibid., pp. 49 f.

(49) Ibid., p. 50.

الحياة، سواء المتعلق بالممارسة اليومية التي تخصه أم بتلك التي يفحصها، وفي حين أننا منخرطون، بوصفنا منتمين إلى عالم حياة بعينه، في «علاقة – نحن» (Wir-Beziehung) معينة، ونتخذ موقعًا مخصوصًا للأنا وللمجموعة في نظام الإحداثيات المكانية والزمنية لعالم الحياة، ونتصرف بوصفنا أنا في مقابل الغير أو الآخر (Ego zu Alter oder Alius)، ونميز بين السلف والخلف والمعاصر، ونقبل بالبداهات الثقافية ...إلخ، فإن الملاحظ في العلوم الاجتماعية إنما يقطع مع موقفه **الطبيعي** (أو الإنجازي) وينتقل إلى موقع يوجد ما وراء عالم الحياة الذي يخصه، وأي عالم حياة عمومًا، أي إلى موقع خارج العالم: «لما كان عالم الاجتماع ليس له أي 'هنا' في العالم الاجتماعي، فهو لا ينظم هذا العالم في شكل طبقات من حوله. وهو لا يستطيع أبدًا أن يدخل في علاقة – نحن جوارية (mitmenschlich)، مع فاعل في العالم الاجتماعي، من دون أن يتخلى، في الأقل في شكل مؤقت، عن موقفه العلمي. إن الملاحظ، المنضوي بوصفه مشاركًا، كالباحث الميداني على سبيل المثال، إنما يبني علاقة مع المجموعة المفحوص عنها بوصفه إنسانًا بين جيرانه من البشر، وحدها منظومة الإفادة (Relevanzsystem)[50] التي يستخدمها بوصفها خطاطة اختيار وتأويل، هي محددة بالموقف العلمي، وهي متروكة خارج الاعتبار حتى إشعار آخر»[51].

إن الموقف النظري إنما هو مخصص بوصفه موقف الملاحظ الذي «لا مصلحة له»، رب موقف يجب عليه أن يتمكن عمومًا من خلق مسافة فاصلة عن المصالح اليومية المتجذرة في السيرة الذاتية. وبما أن شوتز ليس بإمكانه أن يستدعي مثل هوسرل منهجًا مخصوصًا في تعليق الحكم (**إبوخيا** (Epoché))، فإن عليه أن يفسر تحييد منظور عالم الحياة. وهو يفسره من طريق تغيير مخصوص لمنظومة الإفادة. إنه قرار العالِم الباحث، بأن يضع منظومة قيم العلوم مكان منظومة قيم ممارسته اليومية («بوضع خطة الحياة من أجل العمل العلمي»)[52]، والذي يجب أن يكفي من أجل إحداث **التغيير من الموقف الطبيعي إلى الموقف النظري**. بيد أن هذا التفسير لا يمكن أن يكون شافيًا حقًّا، إذْ لو كان الموقف النظري لا

---

(50) منظومة الملاءمة، المناسبة، الوجاهة. (المترجم)

(51) Ibid., pp. 45 f.

(52) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

يتعين إلا بواسطة قيم المنظومة الفرعية للعلم، فإنه ينبغي على شوتز أن يفسر الدور المنهجي لهاته التوجيهات القيمية المخصوصة. سوف يكون عليه أن يبين لِمَ هي بالتحديد تساعد على حل المشكل الذي يتمثل في هذا: أن يصل تكوين النظرية بالمعرفة قبل النظرية المنفتحة في شكل تواصلي، والتي يعثر عالم الاجتماع عليها في ميدان الموضوعات الذي يعنيه، من دون أن يعمد في الوقت ذاته إلى ربط صلاحية منطوقاته بسياق عالم الحياة (الذي يعترضه أو الذي يحمله معه).

وإنه في شكل عابر فحسب إنما أثبت شوتز ملاحظة يمكن أن تكشف لنا عن نقطة الانطلاق نحو حل ما: «ليس الفهم بأي وجه شأنًا خاصًّا بالملاحظ، لا يمكن التثبت منه عبر تجارب ملاحظين آخرين، بل هو قابل للتثبت منه في الأقل من جهة ما يمكن أن تتم مراقبة الإدراكات الحسية الخاصة بفرد ما من جهة أفراد آخرين تحت شروط معينة»[53].

إذا كانت التصحيحات الممكنة للتجارب التواصلية المضللة هي مثبتة إن صح القول في صلب الفعل التواصلي نفسه، فإن عالم الاجتماع لا يستطيع أن يؤمن موضوعية معرفته، بالاندساس داخل الدور الخيالي (fiktiv) لِـ «الملاحظ الذي لا مصلحة له»، وبالتالي بالفرار إلى موضع طوباوي يقع خارج سياق الحياة الذي يمكن الولوج إليه على نحو تواصلي. وينبغي عليه على الأرجح أن يبحث **في البِنيات العامة لمسارات التفاهم** التي ينخرط فيها، عن شروط موضوعية الفهم، وذلك من أجل أن يثبت بطريق التفكر ما إذا كان يستطيع، مع معرفة هذه الشروط، أن يتأكد من استتباعات مشاركته.

### (ب) المنهجيات الإثنية. معضلة التضاد بين النزعة الإطلاقية والنزعة النسبية

إن هذا هو الإشكال المركزي الذي انقسمت في شأنه العقول إبان التاريخ القصير للمنهجيات الإثنية[54]، وأصحاب هذا العلم يؤكدون من جهةٍ الطابع

---

(53) Ibid., pp. 64 f.

(54) P. Attewell, «Ethnomethodology since Garfinkel,» *Theory and Society*, vol. 1 (1974), pp. 179 ff., and D. H. Zimmermann, «Ethnomethodology,» *Am. Sociologist*, vol. 13 (1978), pp. 6 ff.

المساراتي (prozessual) والجزئي البحت للممارسة اليومية المنتَجة من المشاركين بواسطة التأويل، وهم من جهة أخرى يستخلصون النتائج المنهجية من كون عالم الاجتماع إنما له من حيث الأساس منزلة المشارك، ويستخرجون هذين الجانبين على نحو أدق مما فعل شوتز الذي يستندون إليه. وعن هذا تنتج معضلة لا يمكن أن تُحل ما دامت مسارات التعاون التأويلي لم يقع تصورها بوصفها تفاهمًا موجهًا نحو ادعاءات صلاحية ما.

مع كل طور من التفاعل، يجدد الفاعلون على نحو تواصلي المظهرَ الخارجي لمجتمع مهيكَل في شكل معياري، إلا أنهم، في واقع الأمر، يتلمسون الطريق من إجماع إشكالي مؤقت إلى إجماع لاحق. وبما أن كل التصورات وتوجيهات الفعل على مدى الوضعيات كافة ينبغي أن يتم التفاوض في شأنها من جديد في كل مرة، فإن مناسباتية (der Okkasionalismus) الجزئي ستسيطر على الكلي، على نحو أن مظهر استمرارٍ ما عبر أطوار عدة من الفعل، لا يمكن تأمينه إلا بالاستناد إلى السياق المقصود[55].

هذه الرؤية من شأنها أن تفسر لِمَ أَولى غارفنكل وتلامذته اهتمامًا خاصًّا بتبعية السياق للتواصل اليومي، وفي هذا الإطار بدور العبارات التأشيرية (indexikalisch). وإن دلالة الجمل حيث تظهر مصطلحات مفردة من قبيل «أنا» و«أنت»، «هنا» و«الآن»، «هذا» و«ذاك»، إنما تتغير وتتنوع بحسب وضعية الكلام. فإن الإحالات

(55) «إن ملامح إطارٍ يحضره المشاركون فيه تشمل، من بين أشياء أُخر، استمراريته التاريخية، وبنية قواعده، وعلاقة النشاطات التي تتم فيه مع تلكم القواعد، والأوضاع التي تُعزى إلى المشاركين فيه (أو حققوها). فإذا ما نُظر إليها بوصفها **التحقيق** المتموضع زمانيًّا لإطارٍ ما، فإن هذه الملامح سوف تُسمى المدونة الظرفية لملامح الإطار. باستعمالنا لمصطلح المدونة **الظرفية**، نريد أن نؤكد أن ملامح النشاطات المنظمة اجتماعيًّا هي تحقيقات خاصة، عرضية، لعمل الإنتاج والاعتراف الذي يقوم به الأطراف في نطاق النشاط المقصود. ونؤكد الطابع الظرفي للمدونة في تقابل مع مدونة المعارف والمهارات والمعتقدات الخاصة بكل عضو، بشكل سابق ومستقل عن أي ظرف فعلي يتم فيه الكشف عن معرفة كهذه أو مهارة أو عقيدة أو الاعتراف بها. والتصور الأخير يُشار إليه عادة بواسطة مصطلح الثقافة».

D. H. Zimmermann and M. Power, «The Everyday World as a Phenomenon,» in: J. D. Douglas (ed.), *Understanding Everyday Life* (London: 1971), p. 94.

[«والتصور الأخير يُشار إليه عادة بواسطة مصطلح الثقافة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 418)]. (المترجم)

التي تتم بمساعدة هذه العبارات لا يمكن أن تُفهَم إلا باعتبار وضعية الكلام. ينبغي على المؤول إما أن يعرف، من حيث هو مشارك في التفاعل، السياق الذي يرتكز عليه المتكلم، وإما أن يشترط على المتكلم أن يصوغ مفترضاته (Voraussetzungen) الضمنية صراحةً. ومن أجل الاستجابة لهذا الاشتراط، سوف يكون من اللازم على المتكلم أن يعوض العبارات التأشيرية التي تحيل على وضعية ما، بعبارات غير متوقفة على الوضعية المعنية، نعني بمعلومات عن المكان والزمان أو بأمارات أخرى. وإن جهودًا كهذه من أجل جعل معرفتنا بالسياق صريحة في شطر منها، أو من أجل إزالة مظاهر سوء الفهم جانبًا، هي، في التواصل اليومي، أشياء مألوفة تمامًا. لكن هذه المحاولات إنما تقود إلى نحو من التراجع: كل تفسير جديد هو من جهته متوقف على مسبقات (Präsuppositionen) أخرى. وإن سياق الكلام إنما يمكن أن يوضح، في إطار التواصل اليومي، خطوةً خطوةً، لكنه من حيث المبدأ لا يمكن **النفاذ إليه** (hintergehen). ويؤكد غارفنكل، عن حق، أن التعبيرات (Äußerungen) التي تظهر فيها العبارات (Ausdrüke) التأشيرية، لا ينبغي أبدًا أن «تُرتب على نسق واحد»، وذلك من أجل أن تبعية السياق هي ليست عيبًا، بل هي بمثابة شرط ضروري بالنسبة إلى الاستعمال العادي للغتنا. بلا ريب، إن غارفنكل قد أعطى هذه الملاحظة التي لا وزن لها حدة درامية خاصة، واستخدمها من أجل أن يبرز، إلى جانب اللحظة الاستكشافية في سيرورة التأويل، اللحظةَ الخلاقة في **المشروع** وفي **الإنتاج** التعاوني الذين من شأن جماعة مناسباتية (okkasionell). وهذا من شأنه أن يلقي الضوء على الرابط الهرمينوطيقي الذي يشد المؤول إلى الوضع الذي انطلق منه.

في التواصل اليومي، لا يوجد أبدًا تعبير قائم لذات نفسه، بل يتراكم فيه مضمون دلالي يأتيه من السياق الذي يفترض المتكلمُ فهمَه من السامع. كذلك ينبغي على المؤول أن ينفذ عميقًا في سياق الإحالة هذا باعتباره شريكًا مساهمًا في التفاعل. وإن اللحظة الاستكشافية، المصوبة نحو المعرفة، لا يمكن أن تُفصَل عن اللحظة الإبداعية، البنائية، المصوبة نحو تحقيق إجماع ما. وذلك أن الفهم السابق (Vorverständnis)[56] للإجماع الذي يتوقف عليه فهمُ تعبير ما يتنزل ضمنه، هو أمر

(56) الفهم السابق، وليس «المفترض السابق» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 141). (المترجم)

لا يستطيع المؤول أن يكتسبه من دون أن يشارك في مسار تكوين هذا السياق أو تطويره. كذلك فإن ملاحظ العلوم الاجتماعية ليس له أي مدخل تفضيلي إلى ميدان الموضوعات يتميز به، بل ينبغي عليه أن يستخدم إجراءات التأويل المسيطَر عليها حدسيًّا، والتي كان اكتسبها بعفو الخاطر من جهة ما هو منتمٍ إلى مجموعته الاجتماعية.

طالما كان السوسيولوجي غير واع بهذا الأمر، فهو يقاسم منزلته مع العامي في العلوم الاجتماعية بطريقة ساذجة، ومثل العامي يؤقنم (hypostasiert) الواقع الاجتماعي كشيء قائم في ذاته. وهكذا، فإن السوسيولوجي التقليدي لا يقيم أي اعتبار لكونه لا يستطيع أن يموضع (objektivieren) سياق أفعال ما اتخذه موضوعًا، إلا من جهة ما يستخدمه قبلُ بوصفه مصدرًا للمعلومات. ولا يرى أنه من حيث هو مشارك، له حصته في إنشاء سياق الفعل الذي يحلله بوصفه موضوعًا. وإن نقد الإثنيات المنهجية، ما فتئ ينتج على الدوام نوعيات جديدة من هذا المبحث المتعلق بالخلط بين «المصادر والموضوعات المدروسة»[57]. ويريد أن يبين أن الإنشاءات السوسيولوجية المعتادة إنما لها من حيث المبدأ المنزلة ذاتها التي تتمتع بها الإنشاءات اليومية للأعضاء العاميين.

كذلك، فإن تأولات (Deutungen) السوسيولوجي إنما تظل حبيسة السياق الاجتماعي الذي يجب عليها مع ذلك أن تفسره، ذلك أنه من شأنها أن تسقط في النزعة الموضوعانية للوعي اليومي: «إذا كانت الإمكان الوحيد بالنسبة إلى الملاحظ، على هذا المستوى الأولي، كي يتعرف إلى الأفعال الحادثة، تتمثل في أن يذهب في طريق التأويل الوثائقي، فإن الوصوف المقدمة عن التفاعل لا يمكن بأي معنى دقيق كان، أن يتم التحقق منها في شكل تذاوتي، ذلك لأن تأويلات (Interpretationen) الأفراد المختلفين، لا يمكن أن تتوافق إلا متى ما كان هؤلاء قادرين وفي وضع يسمح لهم بالتفاوض في ما بينهم على واقع اجتماعي مشترك، ولأن وصوفًا كهذه هي غير مستقلة عن سياقها. حين يصف الملاحظ التفاعلات بطريقة تأويلية، فهو لا يمكن أن يمنع نفسه من بناء أنموذج تأسيسي ضمني يفيد، من حيث هو سياق لا محيد عنه، في أن يرى الوضعيات والأفعال ماذا هي «في

(57) بالإنكليزية في النص الألماني: «resource and topic». (المترجم)

أصالتها» (eigentlich)، في حين أن هذه الوضعيات والأفعال نفسها هي في المقابل مصدر لا محيد عنه من أجل تعيين السياق ماذا هو «في أصالته»[58]. وبلا ريب، فإن نقد المنهج هذا قد أصبح مشكلًا حتى بالنسبة إلى علماء الإثنيات المنهجية أنفسهم، حالما يشرعون في تطوير نظريات في العلوم الاجتماعية. ونعثر في مخزون علماء الإثنيات المنهجية على **ثلاثة** ردات فعل على هذه الصعوبة.

يقود **التطبيق الذاتي الجذري** لنقد المنهج إلى الاستنتاج بأن العلوم التأويلية ينبغي أن تتخلى عن الادعاء بإنتاج معرفة نظرية. والتفطن إلى أن تأويلَ سياقِ فعلٍ ما يفترض المشاركة فيه واتخاذ تأثير بنائي عليه، يدفع على الوعي بمعضلة ما فحسب، لكنه لا يحلها. كذلك فإن استبصار تميز ممارسة البحث بمرجعية ذاتية لا مرد لها هو أمر لا يفتح أي طريق نحو معرفة مستقلة عن السياق. ولهذا السبب كان يجب على البحث الاجتماعي أن يسوغ باعتباره شكلًا خاصًا من الحياة بجانب أشكال أخرى. إن العمل النظري، مثله في ذلك مثل الدين أو الفن، إنما هو نشاط يُميز عبر خاصية التفكر (Reflexivität)، ولكونه يتخذ من سيرورات التأويل التي منها ينهل الباحث، ثيمةً (Thema) صريحة، فهو لن يتخلص مع ذلك من ارتباطه بالوضعية. إن كونية ادعاء الحقيقة هي مجرد مظهر، فإن ما يقع القبول به في كل مرة بوصفه حقًا، هو مسألة مواضعة: «ينبغي علينا أن نقبل بأنه لا يوجد علل تامة من أجل إرساء مقاييس حقيقة باستثناء العلل التي هي مستعملة من أجل ضمانها أو التنازل عنها، فالحقيقة لا يمكن تصورها إلا باعتبارها نتيجة منظمة اجتماعيًا لما يعرض من طرائق السلوك اللساني والمفهومي والطرائق الاجتماعية للسلوك. وليست حقيقةُ منطوقٍ ما بمستقلة عن شروط التلفظ (utterance) بها، وبالتالي فإن دراسة الحقيقة هي دراسة السبل التي بها يمكن أن تُمنَح الحقيقة على نحو منهجي. إنها نسبة... وبالفعل فإن هذا المبدأ ينطبق على أي ظاهرة من ظواهر النظام الاجتماعي»[59].

---

(58) Th. Wilson, «Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung,» in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen ([n.p]: 1973), pp. 54 ff.,

في هذا الموضع ص 66. [هذه العبارة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 126). (المترجم)]

(59) P. McHugh, «On the Failure of Positivism,» in: Douglas (ed.), p. 329.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

من أجل الإفلات من عواقب نزعة نسبانية مدمرة لنفسها، يلجأ المرء من جهة أخرى إلى محاولة التخفيف من المعضلة بواسطة **الاستخفاف** أو **الابتذال** (Trivialisierung). ولا يتردد ممثلو السوسيولوجيا التقليدية في الاضطلاع بمطلب هو في أي حال يوجد على طريق مثال الموضوعية الذي تبنوه: إن مناهج البحث ينبغي أن تُحسن على نحو بحيث إن نظريات اليومي لن تؤثر في شكل غير متفكر في القياسات. وهذا الدليل قُدم في صيغتين. إما أن نقر من حيث المبدأ بتبعية كل تأويلات العلوم الاجتماعية للفهم السابق للمشاركين - وعندئذ ينبغي أن تتم الإبانة على أن العواقب غير مضرة، أو أن نعالج تبعية تأويلات العلوم الاجتماعية للسياق، منذ أول وهلة، باعتبارها مسألة بحث تداولي[60]، وباعتبارها مسألة متعلقة بالدرجة وليس بالمبدأ[61]. ردة الفعل هذه بادر إليها أيضًا بعض علماء الإثنيات المنهجية متخذين هدفًا لهم أن يهتموا اهتمامًا منهجيًا بالموقف الإنجازي للمؤول، وبالتالي بمشاركته في النص الذي يريد أن يفهمه، وأن **يصلحوا** من البحث الاجتماعي على نحو يمكنهم أن يطابقوا مثال الموضوعية الخاص بهم أكثر من أي وقت مضى. بهذه الروح جهد، أ. سيركورال (A. Circourel) مثلًا، من أجل إنتاج تصميمات جديدة مبدعة، من شأنها أن تتفادى النزعة الموضوعانية لمناهج الاستبيان والاستطلاع[62]. وبهذه الطريقة بلا ريب سوف تتخلى الإثنيات المنهجية عن مطلبها في أن تضع مكان نظريات الفعل التقليدية براديغمًا جديدًا. وإن تلاميذ غارفنكل الأرثوذكسيين ما فتئوا يصرون على إحداث **تغيير في البراديغم**.

يريد غارفنكل أن ينجز البرنامج الفينومينولوجي الذي يدور حول تحصيل معين للبنى الكلية لعوالم الحياة عمومًا، وذلك بأن يبحث في النشاطات التأويلية للفعل اليومي الرتيب عن الطرائق التي بحسبها يجدد الأفرادُ المظهرَ الموضوعي للنظام الاجتماعي في كل مرة. ويتخذ غارفنكل من «معرفة الحس المشترك عن

---

(60) «بوصفها مسألة بحث تداولي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 143). (المترجم)

(61) J. H. Goldthorpe, «A Revolution in Sociology?,» *Sociology*, vol. 7 (1973), p. 429.

(62) A. V. Cicourel: *The Social Organization of Juvenile Justice* (New York: 1968); «Cross-Modal Communication,» in: *Cognitive Sociology* (London: 1973), pp. 41 ff., and *Theory and Method in a Study of Argentine Fertility* (New York: 1974).

البنية الاجتماعية»[63] موضوعًا للتحليل، وذلك كي يبين بأي وجه تتحقق «العلل الروتينية للنشاطات اليومية»[64] بوصفها نتيجة أعمال تنسيقية في رحاب الفعل اليومي. وإن **نظريةً في بناء وضعيات الفعل وإعادة إنتاجها عمومًا**، إنما تحيل على **ثوابت الإجراءات التأويلية** التي يستخدمها الأعضاء في الفعل التواصلي. بذلك تتجه المصلحة قبل كل شيء نحو الملامح الكلية لمنظومة الإحالات بالنسبة إلى علاقات المتكلم-و-السامع، وبالتالي نحو التنظيم السردي للأطوار الزمنية، والتنظيم البيشخصي للمسافات المكانية، ونحو موضوعية العالم المشترك، ونحو الانتظارات الأساسية للحالة السوية، ونحو الفهم بالنسبة إلى تبعية السياق والحاجة الماسة إلى تأويل التعبيرات التواصلية ...إلخ[65].

بمقدار ما لم تعد تظهر الإثنيات المنهجية بوصفها نقدًا للمنهج فحسب، بل بوصفها نظرية في حد ذاتها، يصبح برنامجُ تداوليةٍ صورية شيئًا يمكن التعرف إليه في خطوطه الكبرى. وهنا بلا ريب يثور السؤال من جديد: إذا كانت تأويلات العلوم الاجتماعية تابعة للسياق بالطريقة نفسها التي تكون بها التأويلية اليومية تابعة له، فكيف يمكن أن يتم إجراء بحث كلي من هذا النمط عمومًا: «إذا كان يجب على الممارسات التأويلية أن تكون مفتوحة بوصفها موضوعًا للبحث، فإن المناهج «التأويلية» لا تستطيع إلا نادرًا توفير الوسائل المناسبة للقيام بذلك... بل على الضد من ذلك... فإن أي تفسير للسمات الثابتة للتفاعلات سوف يحتاج إلى أن يكون من خلال لغة أخرى غير تلك التي لدى الفاعل في الحياة اليومية، وفي ألفاظ سوف تكون بالتأكيد موحية وكاشفة بالنسبة إليه»[66].

تصدى زيمرمان (Zimmermann) لهذا الاعتراض في أسلوب ألفرد شوتز: «إن علماء الإثنيات المنهجية إنما يعاملون واقعة كونهم يعيشون ويفعلون داخل عين العالم الاجتماعي الذي يتخذونه مبحثًا لهم، بطريقة مخالفة تمامًا لتلك التي

---

(63) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(64) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(65) F. Schütze et al., «Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens,» in: *Arbeitsgruppe*, vol. 2, pp. 433 ff.

(66) Goldthorpe, p. 430.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

اعتمدها أصناف من السوسيولوجيين التقليديين»[67]. لذلك فإن السوسيولوجي النقدي يجب أن يتخلى عن الموقف الطبيعي الذي يمنع العامي والسوسيولوجي التقليدي على حد سواء، من معاملة الواقع المعياري للمجتمع بوصفه **ظاهرة** (Erscheinung)، نعني بوصفه وعيًا منتَجًا. وعندئذ يتوجه بالخصوص نحو سذاجات زملائه الأقل استنارة، وذلك من أجل أن هؤلاء يعيدون إنتاج السذاجات اليومية للعاميين أو غير المختصين، وإن كان ذلك في صورة منهجية، نعني قابلة للإدراك على نحو جيد.

أما كيف يمكن هذا التأمل في شأن مفترضات التواصل اليومي أن يؤمن على مستوى المنهج، فهذا إنما يبقى أمرًا غير واضح. فإنه سوف ينبغي على زيمرمان إما أن يحدد مدخلًا مفضلًا أو مميزًا إلى ميدان الموضوعات، على سبيل المثال، أن يسمي لنا شيئًا معادلًا للرد الترنسندنتالي لدى هوسرل[68]، وإما ينبغي عليه أن يبين بأي وجه يستطيع تحليلٌ ما في العلوم الاجتماعية، مرتبط فعلًا بالتأويلات اليومية، أن ينفذ إليها مع ذلك من طريق التفكر، وأن يتخطى السياق في كل مرة إلى حد تصبح إعادةُ بناءٍ ما للمفترضات **الكلية** للتواصل أمرًا ممكنًا. وإذا كنت أرى الأمر من زاوية صحيحة، فإن أغلب علماء الإثنيات المنهجية قد ظلوا من غير حسم واضح متحيرين أمام هذا الخيار الصعب: هم لا **يستطيعون** أن يختاروا السبيل الأولى، من دون أن يقعوا في تناقض مع رؤاهم النقدية في شأن المنهج، وهم لا يريدون اختيار السبيل الثانية، لأنه سوف ينبغي عليهم عندئذ أن يتغلغلوا إلى حد البنى العقلانية الداخلية التي من شأن فعل موجه نحو ادعاءات الصلاحية.

يعامل غارفنكل ادعاءات الصلاحية التي عليها يرتكز الاعتراف البيذاتي بكل اتفاق تم إحرازه في شكل تواصلي، وحتى لو كان تكوين الإجماع مناسباتيًا، هشًا ومتقطعًا، إنما يعاملها باعتبارها **مجرد ظواهر** (bloße Phänomene). وهو لا يفرق بين إجماع ذي صلاحية، يمكن المشاركين عند الاقتضاء أن يقدموا عللًا باعثة عليه،

---

(67) Zimmermann and Power, p. 289.

[هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(68) E. Husserl, «Formale und transzendentale Logik,» in: *Jb. f. Philos. u. phänom. Forschg.* (Halle: 1929), vol. 10.

وموافقة خالية من الصلاحية، يعني تم التحصل عليها واقعًا فحسب، وذلك يعني أكانت قائمة على التهديد بالعقاب أم المخاتلة الخَطابية (Rhetorisch) أم الحساب أم اليأس أم الخضوع. كذلك، فإن غارفنكل يعامل مناويل العقلانية كما جميع المواضعات الأخرى بوصفها نتائج ناجمة عن ممارسة تأويلية **عرضية**، هي بلا ريب يمكن أن يتم وصفها ولكن لا يمكن تقويمها على وتيرة نسقية، أي بالاستناد إلى المقاييس المعتمدة حدسيًّا من المشاركين أنفسهم. وإن ادعاءات الصلاحية التي تتخطى الحدود المحلية والزمنية والثقافية، إنما ينظر إليها السوسيولوجي المستنير بالإثنيات المنهجية، بوصفها شيئًا **يعتبره** المشارك كونيًّا: «هكذا[69]، هي سياسة مرشدة تتمثل في رفض أي اعتبار جدي للمقترح السائد بأن تكون الفعالية والنجاعة والفعلية والمعقولية (intelligibility) والمتانة والتخطيط والنمطية والانتظام وقابلية النشاطات لإعادة الإنتاج – نعني **الخصائص العقلانية** للنشاطات العملية – مقدرة ومعترفًا بها ومصنفة وموصوفة باستعمال قاعدة ما أو منوال متحصل عليه خارج الأطر الفعلية التي في نطاقها تكون تلكم الخصائص معترفًا بها ومستعملة ومنتَجة ويُتحدث في شأنها من طرف أعضاء تلك الأطر. وكل الإجراءات التي من خلالها تكون الخصائص **المنطقية والمنهجية** للممارسات ونتائج التحقيقات مقيمة في ملامحها العامة بناءً على قاعدة ما، إنما هي ذات أهمية مثل سائر **الظواهر** بالنسبة إلى الدراسة الإثنية – المنهجية ولكن ليس في شكل آخر. كل الخصائص «المنطقية» و«المنهجية» للفعل وكل هيئة معنى خاصة بنشاط ما، وكل وقائعية (facticity) أو موضوعية أو محاسبة وكل تعاضدية إنما ينبغي أن تُعامَل بوصفها **إنجازًا عرضيًّا لممارسات اجتماعية مشتركة**. والسياسة المطلوبة هي أن كل إطار اجتماعي ينبغي أن يُنظَر إليه بوصفه منظمًا لذاته مع احترام الطابع المعقول لمظاهره الخاصة إما بوصفها تمثلات أو بوصفها بداهات عن نظام اجتماعي ما. وكل إطار إنما شأنه أن ينظم نشاطاته من أجل أن يجعل خصائصه بمثابة محيط منظم من النشاطات العملية التي يمكن رصدها وتقديرها وتسجيلها والإبلاغ والإخبار عنها وتحليلها، وبكلمة واحدة يمكن **تعليلها** (accountable)»[70].

---

(69) هذا الشاهد ورد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(70) Garfinkel, p. 33.

إذا كان غارفنكل يعتقد جديًا في هذه التوصية، فإنه ينبغي عليه مع ذلك أن يحتفظ لعالم الإثنيات المنهجية بالموقع المميز الذي يرجع إلى ملاحظ «غير مهتم» أو «لا مصلحة له»، شأنه أن يشاهد المشاركين المباشرين، ويراقب كيف يصوغ هؤلاء تعبيراتهم صياغة تمكّن آخرين من فهمها، وكيف يتأولون من جهتهم تعبيرات الآخرين بوصفها قابلة للفهم. إن عالم الإثنيات المنهجية الذي يظن نفسه قادرًا على هذا، إنما شأنه أن يدعي بالنسبة إلى منطوقاته الخاصة مقاييس صلاحية توجد، من باب أولى وأحرى (a fortiori)، **خارج** مجال مقاييس الصلاحية المطبقة من طرف المشاركين أنفسهم. فإذا كان لا يظن أنه قادر على موقع كهذا خارج العالم، فهو لا يستطيع أن يطالب بمنزلة نظرية لمنطوقاته، ولا على الأكثر بالنسبة إلى الألعاب اللغوية للمنظرين في ما بينهم، سوى أن يسدد سهامه نحو نوعية أخرى من مقاييس الصلاحية: إن مناويل العقلانية سوف تكون جزئية، مثلها في ذلك مثل نوعيات أخرى من مقاييس الصلاحية التي تشتغل على طريقتها في مجالات أخرى من الحياة[71].

لن يمكن غارفنكل أن يفلت من الإحراج الواقع بين نزعة مطلقانية هوسرلية والنزعة النسبانية التي أقرها بلوم (Blum) وبيتر ماكهيو (McHugh)، إلا متى ما أخذ مأخذ الجد ادعاءَ الكونية المركب ضمنًا في الأفكار المتعلقة بالحقيقة والسداد، باعتباره تنبيهًا وإشارةً إلى **قاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام** (Rede). من أجل أن المؤول في العلوم الاجتماعية ينبغي عليه أن يتوجه أساسًا نحو ادعاءات الصلاحية **ذاتها** التي يتوجه نحوها المشاركون المباشرون أيضًا، وبمقدار ما أن عليه ذلك، في دور مشارك افتراضي في الأقل، فإنه انطلاقًا من معقولية (Vernünftigkeit) الكلام المحايثة، والمتقاسَمة على الدوام في شكل ضمني، يستطيع أن يأخذ العقلانية (Rationalität) المدعاة من جهة المشاركين بالنسبة إلى تعبيراتهم مأخذَ الجد، وأن يفحصها فحصًا نقديًّا في الوقت ذاته. من اتخذ مبحثًا له، ما يفترضه المشاركون فحسب، واتخذ موقفًا متفكرًا مما يُراد تأويله، لا يضع نفسه **خارج** السياق التواصلي المبحوث فيه، بل يعمق ويجذر هذا السياق من طريق هي مفتوحة أمام كل المشاركين. هذه **الطريق من الفعل التواصلي إلى الخطاب** هي في السياقات

(71) P. McHugh et al., *On the Beginning of Social Inquiry* (London: 1974).

الطبيعية في كثير من الأحيان مسدودة، لكنها في بنية الفعل الموجه نحو التفاهم معبدة على الدوام.

### (ج) الهرمينوطيقا الفلسفية. القراءة التقليدية والقراءة النقدية

تولي الإثنيات المنهجية اهتمامًا خاصًّا بالمهارة التأويلية للمتكلم الراشد، لأنها تريد أن تبحث في الكيفية التي بها يتم التنسيق بين الأفعال من طريق مسارات التأول (Deutung) التعاونية، وهي تعتني بالتأويل (Interpretation) باعتباره **إنجازًا دائمًا** (Dauerleistung) من لدن المشاركين في التفاعل، وبالتالي هي تهتم بالمسالك الصغرى حيث يتم تأول الوضعية وتأمين الإجماع، والتي هي بذاتها شديدة التعقيد، وإن كان يمكن المشاركين، في سياقات الفعل المستقرة، أن يتعلقوا من دون أي جهد بالفهم المعتاد للوضعية. تحت المجهر، ينكشف **كل** تفاهم بوصفه مناسباتيًّا وهشًّا. وعلى الضد من ذلك، فإن الهرمينوطيقا الفلسفية إنما تبحث في المهارة التأويلية للمتكلم الراشد من جهة النظر المتعلقة بالكيفية التي بها تبادر ذاتٌ قادرة على الكلام وعلى الفعل إلى تعبيرات غير قابلة للفهم فتجعلها مفهومة في محيط أجنبي، إذ شأن الهرمينوطيقا أن تشتغل على التأويل باعتباره **إنجازًا استثنائيًّا** (Ausnahmeleistung)، لا يصبح بذلك مطلوبًا إلا عندما تصبح مقاطع مهمة من عالم الحياة موضع إشكال، عندما تتكسر يقينيات الخلفية الثقافية المستقرة وتفشل وسائل التفاهم العادية. وتحت المجهر، لا يظهر التفاهم مهددًا بالزوال إلا في الحالات القصوى من التغلغل في لغة غريبة، وفي ثقافة غير معروفة أو في حقبة متباعدة، وبالحري في مجالات الحياة المشوهة في شكل مرضي. وفي السياق الذي يخصنا، يحظى هذا الاستشكال الهرمينوطيقي بالأفضلية. ولو اتخذنا التواصل المضطرب بوصفه عينة اختبار، لتبين لنا أنه لم يعد يمكن اجتناب المشكل الذي دأبت سوسيولوجيا الفهم على وضعه جانبًا في النوعيتين اللتين تم الاشتغال عليهما إلى حد الآن: هل يمكن المسائل المتعلقة بتأويل الدلالة، في نهاية المطاف، أن تُفصَل عن مسائل التفكر في الصلاحية أم لا؟

إن تواصلًا ما يجب أن يُسمى مضطربًا، عندما لا تكون (بعض) الشروط اللغوية مستوفاة بالنسبة إلى تفاهم مباشر بين مشاركيْن اثنين في التفاعل (في الأقل). وأريد أن أنطلق من الحالة البينة القاضية بأن المشاركين يستعملون جملًا

نحوية في لغة مشتركة مسيطَر عليها (أو قابلة للترجمة من دون صعوبات). وإن الحالة الهرمينوطيقية التي تصلح أن تكون مثالًا هنا هو شرح (Auslegung) نص مترجم، إذ يبدو أن المؤول يفهم جمل المؤلف في أول الأمر، إلا أنه في مرحلة لاحقة يمر بالتجربة المزعجة، لكونه لا يفهم النص جيدًا بما يكفي حتى يمكنه عند الحاجة أن **يجيب** المؤلف عن المسائل المطروحة[72]. ويأخذ المؤول هذا الأمر باعتباره أمارة على أن النص قد نزل خطأً في سياق **آخر**، وأنه انطلق من أسئلة أخرى غير أسئلة المؤلف.

يمكن الآن أن نعين مهمة التأويل على هذا النحو، أن من شأن المؤول أن يتعلم تمييز فهمه الخاص للسياق، والذي كان يعتقد في أول الأمر أنه يتقاسمه مع المؤلف، والحال أنه في واقع الأمر قد ألصقه به فحسب، عن فهم السياق الخاص بالمؤلف. وتتمثل المهمة في أن يستخرج تعريفات الوضعية التي يفترضها النص الموروث، من صلب عالم الحياة الخاص بالمؤلف وبالذين يخاطبهم.

إن عالم حياة ما إنما يشكل، كما رأينا، الأفق الخاص بمسارات التفاهم التي من خلالها يتفق المشاركون أو يتنازعون على شيء ما داخل العالم الموضوعي الواحد أو داخل عالمهم الاجتماعي المشترك أو داخل عالم ذاتي في كل مرة. ويستطيع المؤول أن يفترض ضمنًا أن هذه الروابط الصورية بالعالم يتقاسمها مع المؤلف ومع معاصريه. ويسعى لأنْ يفهم **لماذا** المؤلف في نصه - لظنه أن أوضاعًا معينة للأشياء موجودة وقيمًا ومعايير معينة تمتلك صلاحية ما وتجارب معينة في الحياة يجوز إسنادها إلى ذوات معينة - أثبت إقرارات معينة، وراعى أو خرق مواضعات معينة، وعبَّر عن نوايا أو استعدادات أو مشاعر معينة ...إلخ. إنه بمقدار ما يبصر المؤول **بالعلل** التي من شأنها أن تجعل تعبيرات المؤلف تظهر بوصفها **معقولة** (vernünftig) فحسب، يفهم ما كان يمكن المؤلف أن **يقصده**. على هذه الخلفية، يمكن عند الاقتضاءِ التعرفُ إلى الخصوصيات (Idiosynkrasien) الفردية، وبالتالي إلى تلك المواضع التي لا تصبح مفهومة حتى انطلاقًا من مفترضات عالم الحياة التي كان المؤلف يتقاسمها مع المعاصرين له.

(72) عن الدلالة المنهجية للسؤال والجواب بالاستناد إلى كولنغوُود، يقارن: Kuhlmann, pp. 94 ff.

هكذا يفهم المؤول دلالة النص بمقدار ما يدرك لماذا يشعر المؤلف أن من المبرر له أن يثبت إقرارات معينة (باعتبارها صائبة (wahr))، وأن يعترف بقيم ومعايير معينة (بوصفها سديدة (richtig))، وأن يعبر عن تجارب معينة في الحياة (بوصفها صادقة (wahrhaftig)). ينبغي على المؤول أن يتبين السياق الذي كان ينبغي أن يكون مفترضًا من المؤلف ومن الجمهور المعاصر له بوصفه معرفة مشتركة، حتى لا تطرأ في ذلك العصر تلك الصعوبات التي صار النص يطرحها علينا اليوم، وحتى يمكن أن تطرأ صعوبات **أخرى** بالنسبة إلى معاصريهم، تظهر لنا على العكس من ذلك غير ذات بال. إنه على خلفية الأجزاء العرفانية والخلقية والإفصاحية للمخزون الثقافي للمعرفة فحسب، والذي كان المؤلف ومعاصروه قد بنوا تأويلاتهم بالانطلاق منه، إنما يمكن أن ينفتح معنى النص. لكن هذه المفترضات بدورها لا يمكن المؤول المولود في وقت لاحق أن يتعرف إليها إذا لم يتخذ موقفًا في الأقل ضمنيًّا من دعاوى الصلاحية المرتبطة بالنص.

هذا الأمر ينكشف من جهة المعقولية (Vernünftigkeit) المحايثة التي ينبغي على المؤول أن يسلم بها في كل التعبيرات، مهما كانت مبهمة في أول الأمر، وذلك شريطة أن يعزوها عمومًا إلى ذات ما، لا يرى أي سبب للشك في **قدرتها على تحمل ما يُعزى إليها** (Zurechnungsfähigkeit)[73]. لا يستطيع المؤول أن يفهم المحتوى الدلالي لنص ما طالما هو ليس في وضع يمكِّنه من استحضار العلل التي يكون المؤلف قد ساقها في ظروف مخصوصة. ولأن متانة العلل (أكانت من أجل إثبات وقائع ما أم من أجل التوصية بمعايير وقيم ما، أم من أجل **الإفصاح** (Expression) عن تجارب في الحياة) ليست مترادفة مع الظن بأن العلل متينة، فإن المؤول **لا** يستطيع أن **يستحضر** العلل، **من دون أن يحكم عليها**، ومن دون أن يتخذ موقفًا منها، أكان إيجابًا أم سلبًا. ويمكن أن يترك المؤول بعض ادعاءات الصلاحية غير محددة، ويعزم على ألا يعدَّ، مثل المؤلف، بعض المسائل محسومة، بل أن يتعامل معها بوصفها مشاكل. ولكن إذا لم يكن ليدخل بأي وجه في **تقويم نسقي أولي**، إذًا لن يعلق اتخاذ موقفه الضمني دائمًا من العلل التي يمكن المؤلف أن يجعلها سائغة بالنسبة إلى نصه فحسب، بل

(73) مثلًا: في معنى قريب من «التكليف» في الفقه (مع مراعاة الفارق بين فقه الملة الوسيطة وقانون الدولة الحديثة). (المترجم)

سوف ينظر إليها بوصفها شيئًا لا يمكن أن يتوافق مع الطابع الوصفي لمسعاه، فلن يمكنه أن يتعامل مع تلك العلل كما كانت مقصودة. وفي هذه الحالة، فإن المؤول لن **يأخذ** خصمه **مأخذ الجد** بوصفه ذاتًا قادرة على تحمل ما يُعزى إليها (zurechnungsfähig)[74].

لا يستطيع مؤولٌ ما أن يفسر دلالةَ تعبيرٍ مبهم إلا بأن يفسر كيف حدث ذلك الإبهام، بمعنى لماذا العلل التي كان بمقدور المؤلف أن يقدمها في سياقه، لم تعد مقبولة بالنسبة إليها. وإذا كان المؤول لا يرغب أبدًا في طرح مسائل الصلاحية، فإنه يجوز لنا عن حق أن نسأله عما إذا كان يؤول عمومًا، نعني ما إذا كان قد بذل جهدًا من أجل أن يشغل من جديد عملية التواصل المعطل بين المؤلف ومعاصريه ونحن. بكلمات أخرى: إن المؤول ملزَم بأن يُبقي على الموقف الإنجازي الذي اتخذه من جهة ما هو فاعل في شكل تواصلي، حتى - خصوصًا - عندما يسائل عن المسبقات التي يقع تحتها نص غير قابل للفهم[75].

في هذا السياق يتحدث غادامر عن ضرب من «استباق الكمال» (Vorgriff auf Vollkommenheit). ينبغي على المؤول أن يفرض أن النص الموروث، على الرغم من انغلاقه جديًا (أو أبديًا) في وجه المؤول، يقدم تعبيرًا معقولًا (vernünftig)، أي قابلًا للتعليل تحت مسبقات معينة. بذلك «لا يتم افتراض وحدةٍ محايثة للمعنى هي التي تمنح الوجهة للقارئ فحسب، بل إن فهم القارئ أيضًا يتم إرشاده

---

(74) مؤهلة، قادرة على تحمل العواقب، مسؤولة، سليمة المدارك، مكلفة. (المترجم)

(75) اشتغل و. كولمان على الطابع الإنجازي لممارسة التأويل بشكل حماسي جدًّا، وبيَّن أن فهم المعنى ليس ممكنًا إلا على سبيل تفاهم على أمر يتم - في الأقل - بالقوة: إذ إن فهمَ نص ما يتطلب التفاهمَ مع المؤلف، هذا الذي لا يمكن طالما هو ذات قادرة على تحمل ما يُعزى لها، أن يُموضَع تمامًا بأي وجه كان، وذلك أن القدرة على تحمل ما يُعزى إلينا، من حيث هي القدرة على توجيه النفس بحسب ادعاءات صلاحية تهدف إلى الاعتراف البيذاتي، إنما تعني أن الفاعل ينبغي عليه من حيث المبدأ سواء **أن يكون على حق** ضد المؤول أم أن يتعلم من النقد الذي مارسه المؤول على مفترضاته: «إنه (1) إذا بقي الآخر - وبالتحديد في عيني الذي يريد أن يجرب شيئًا ما في شأنه - في وضع يسمح له من حيث المبدأ بأن يقول شيئًا هو بالفعل **جديد ومفاجئ**، وإذا كان (2) بإمكانه من حيث المبدأ أن يعبر عن شيء **متفوق** في نظر الذي يريد أن يعرفه، وإذا كان بإمكان هذا الأخير من حيث المبدأ أن يتعلم من ذاك شيئًا ما، وإذا كان (3)... الآخر يحتفظ من حيث المبدأ بإمكان أن يقول شيئًا صائبًا، فإنه عندئذ فحسب يكون في الوقت ذاته معروفًا ومعترَفًا به باعتباره ذاتًا». يُنظر: Kuhlmann, p. 84.

باستمرار بواسطة انتظارات معنى مفارقة (transzendent)، صادرة عن العلاقة بحقيقة المقصود. وكما أن المتقبل لرسالة ما يفهم الأخبار التي تتضمنها وللتو يأخذ في رؤية الأشياء بعيني باعث الرسالة - أي يعتبر حقًّا ما كتبه ذلك الباعث - ومن دون أن يحاول مثلًا فهم الآراء الخاصة بباعث الرسالة في حد ذاتها، كذلك نحن أيضًا نفهم النصوص الموروثة على أساس انتظارات المعنى المستمدة من فهمنا(76) السابق الخاص بنا للشيء موضع النظر... وحده الإخفاق في محاولة قبول المقول باعتباره صائبًا، يقودنا إلى السعي نحو «فهم» النص بوصفه رأيَ طرف آخر، نفسانيًّا وتاريخيًّا. إن الحكم المسبق بالكمال ينطوي ليس على المعطى الشكلي القاضي بأن من شأن نص ما أن يفصح عن رأيه بطريقة كاملة فحسب، بل أيضًا أن ما يقوله هو الحقيقة. كذلك ثبت أن الفهم إنما يعني أولًا: الفهم في قضية ما، وفي طور ثان فقط: استخلاص رأي الآخر وفهمه بوصفه كذلك. وإن أول الشروط الهرمينوطيقية إنما يبقى هو الفهم السابق الذي ينبع من أن المرء معني (Zu-tun-haben) بالقضية نفسها»(77).

يستخدم غادامر ها هنا لفظة «الحقيقة» في المعنى الفلسفي التقليدي المتعلق بعقلانية (Vernünftigkeit) مشتملة على صواب قضوي وسداد معياري وأصالة وصدقية. نحن نأنس العقلانية لدى كل الذوات التي تولي وجهها نحو التفاهم ومن ثم نحو ادعاءات صلاحية كونية، بحيث هي تضع في أساس أعمالها التأويلية منظومةً مرجعية من العوالم(78) صالحة على نحو بيذاتي، لنقل: فهمًا لامركزيًّا للعالم. وهذا التوافق الأساسي الذي يربط بيننا سلفًا والذي من خلاله يمكن أن يتم نقد كل توافق يُحصَل عليه على مستوى الوقائع، هو الذي يعلل اليوتوبيا الهرمينوطيقية عن محادثة كونية ولا محدودة في رحاب عالم حياة معمور على نحو مشترك(79). كل تأويل ناجح هو مصحوب بهذا النحو من الانتظار، أن المؤلف

---

(76) «فهمنا الخاص» وليس «علاقتنا الخاصة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 149). (المترجم)

(77) H. G. Gadamer, *Wahrheit* und Methode (Tübingen: 1960), p. 278.

(78) من العوالم، عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 150). (المترجم)

(79) عن مصادرة «التفاهم اللامحدود»، يقارن: K. O. Apel, «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2, pp. 213 ff.

والذين يخاطبهم، لو كان لهم أن يعبروا «مسافة الزمان» عبر مسار تعليمي مكمل لسيرورة التأويل التي قطعناها، لأمكن لهم أن يقاسموها فهمنا النص. وفي نطاق سيرورة تفاهم من هذا النوع، متجاوزة الزمان على نحو مضاد للوقائع، ينبغي على المؤلف أن ينفصل عن أفقه المعاصر بطريقة مشابهة للطريقة التي نحن عليها، من جهة أننا بالتأويل، بالإقدام على الخوض في نصه، نوسع آفاقنا الخاصة. ولهذا الغرض يستعمل غادامر صورة الآفاق التي ينصهر بعضها في بعض.

بلا ريب، يمنح غادامر ها هنا لأنموذج الفهم التأويلي (Auslegungsmodell) **منعطفًا أحاديًّا** واضح المعالم. إذا نحن انطلقنا، ضمن الموقف الإنجازي لمشاركين افتراضيين في الحوار، من أن تعبيرَ فاعل ما يتمتع بترجيح (Vermutung) المعقولية، فنحن نسلم ليس بإمكان أن المؤول هو أنموذجي **بالنسبة إلينا**، وأننا يمكن أن نتعلم منه شيئًا فحسب، بل بالأحرى نضع في الحسبان إمكان أن الفاعل يمكن أن يتعلم **منا**. يظل غادامر ملتصقًا بتجربة اللغوي الذي يتعامل مع النصوص - وإنه «كلاسيكي، كل ما يصمد في وجه النقد التاريخي»[80]. إن المعرفة المتجسدة في صلب النص هي من حيث الأساس تعلو بحسب اعتقاده، على تلك التي عند المؤول. وذلك يتعارض مع تجربة الأنثروبولوجي الذي يتعلم أن المؤول ليس له أبدًا على الدوام أن يتخذ موقف الأدنى بإزاء تراث ما. ومن أجل أن يفهم الإيمانَ بالسحر عند قبائل الزندا في شكل كاف، سوف ينبغي على المؤول الحديث حتى أن يعيد بناء مسارات التعلم التي تفصلنا عنهم، والتي يمكن أن تفسر لنا فيمَ يتميز الفكر الأسطوري عن الفكر الحديث في نواحيه الجوهرية. هنا تمتد مهمة التأويل إلى المهمة النظرية حقيقةً، القاضية بأن نتابع نزع المركزية عن فهمنا العالم، وأن نتصور الكيفية التي بها على هذه الطريق تشابكت وتناضدت مسارات التعلم وسوء التعلم. وحده تاريخٌ نَسَقي للعقلانية (Rationalität)، والذي نحن منه على بعدٍ شديد، بإمكانه أن يحفظنا إما من أن نسقط في نزعة نسبانية صرفة وإما من أن نضع مناويل العقلانية الخاصة بنا وضعًا مطلقًا بطريقة ساذجة.

إن الحصيلة المنهجية من الهرمينوطيقا الفلسفية إنما يمكن بهذا الاعتبار أن تتلخص في:

---

(80) Gadamer, p. 271.

– أن المؤول لا يستطيع أن يفسر دلالة تعبير رمزي ما إلا من جهة ما يكون مشاركًا افتراضيًّا في مسار التفاهم الخاص بالمشاركين المباشرين،

– أن الموقف الإنجازي إنما يربطه في واقع الأمر بالفهم السابق للوضعية الهرمينوطيقية التي تم الانطلاق منها،

– أن هذا الربط هو مع ذلك لا ينبغي أن يضعف من صلاحية تأويله،

– لأنه يستطيع أن يستنفع من البنية العقلانية الداخلية للفعل الموجه نحو التفاهم وأن يستفيد تفكريًّا من القدرة على الحكم الخاصة بمشارك في التواصل مؤهل لأن يكون مسؤولًا عن أفعاله (zurechnungsfähig)[81]، كي

– يضع عالم الحياة الذي للفاعل ومعاصريه، وذلك في شكل نسقي، في علاقة مع عالم الحياة الذي يخصه،

– وأن يعيد بناء دلالة الشيء المؤول بوصفه المحتوى الضمني في الأقل، المحكوم عليه الذي من شأن تعبير قابل للنقد.

إن غادامر قد خرب رؤيته الهرمينوطيقية الأساسية، لأن ما يختبئ خلف الأنموذج المفضل لديه القائم على توظيف العلوم الإنسانية في دراسة النصوص الكنسية (kanonisiert) هو الحالة الإشكالية حقًّا **للتفسير الدغمائي للكتابات المقدسة**. إنه على هذه الخلفية فحسب يستطيع أن يحلل التأويل متخذًا من **التطبيق** حصريًّا خيطًا هاديًا له، وذلك يعني من زاوية نظر «أن كل فهم للنص إنما يمثل تملكًا محينًا لمعنى النص من طرف المؤول وذلك بالنظر إلى وضعيات ممكنة داخل عالمه»[82]. إن الهرمينوطيقا الفلسفية إنما تثبت عن حق ترابطًا داخليًّا

---

(81) سليم المدارك، يمتلك الأهلية ...إلخ. (المترجم)

(82) Böhler, «Philosophische Hermeneutik,» pp. 15 ff.,

يصف بوهلر الحالة الخاصة للهرمينوطيقا الدغمائية على هذا النحو: «إن المهمة التي تطرح نفسها على تأويل النصوص المؤسساتية، تلك التي صلاحيتها مفترَضة سلفًا في صلب الجماعة، هي مهمة اجتياز الفروق بين النص والموقف المعطى وذلك على نحو أن هذا التأويل يكون له حاليًّا تأثير في توجيه الفعل، ويتم تطبيقه ولا سيما على الموقف الحاضر للمؤول. هذا الطرح لمهمة التحيين والتملك والتطبيق للمعنى العملي الملزم في ضوء موقف يخصنا، قد تم التفكر فيه والسيطرة عليه منهجيًّا من **الهرمينوطيقا الدغمائية**، التي تم تطويرها، سواء من طرف اللاهوت اليهودي والمسيحي، أو كذلك من طرف فقه القانون، والتي يمكن أن نعتبر نظرية أرسطو في الفرونيزيس بمثابة سلف لها على صعيد الفلسفة الاجتماعية». Ibid., p. 37.

بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية. فأنْ نفهم تعبيرًا رمزيًا، يعني أن نعرف تحت أي شروط يمكن أن يتم قبول ادعاء الصلاحية الذي من شأنه. وأنْ نفهم تعبيرًا رمزيًا، **لا** يعني مع ذلك أن نوافق على ادعائه الصلاحية بغض النظر عن السياق. ولقد عملت الهرمينوطيقا المطبقة في شكل تقليدي لدى غادامر، في الأقل، على تغذية هذه المماهاة بين الفهم والتوافق (Einverständnis): «إن الكينونة-الموافق-عليها هي ليست أبدًا بالشرط الضروري الذي يتطلبه موقف حواري (Dialogisch)، إزاء الشيء الذي يُراد فهمه. إن المرء بإمكانه أيضًا أن يسلك في شكل حواري إزاء المعنى المعبر عنه الذي يفهم المرء ادعاءه، من دون أن يقبل في النهاية بأن تكون لهذا الادعاء صلاحيةٌ ما... أن يفهم المرء نفسه بوصفه الطرف المقصود من ادعاء ما، لا يعني أن عليه أن يقبل الادعاء، بل أن عليه أن يأخذه مأخذ الجد فحسب. ويأخذ أيضًا مأخذ الجد ادعاءً ما، من يفحص التبرير الذي يخصه - وبالتالي من يقيم الحجة عليه وليس من يطبقه على الفور. ومن يقوم بفحص حجاجي، ويعقد خطابًا بغاية إصدار حكم معلل، يتصرف أيضًا على صعيد الصلاحية تصرفًا حواريًا... إن تطبيقًا ما **بمجرد ما هو تطبيق** هو مقصر عن الاستجابة الحوارية، من أجل أن أي ادعاء لا يمكن أن يُعترَف به بوصفه ادعاءً إلا في نطاق خطاب ما. وذلك أن أي ادعاء صلاحية يحتوي على الإقرار بأن شيئًا ما هو **جدير بالاعتراف**»[83].

## لمحة عامة عن بنية الكتاب

إن المناقشة في المفاهيم الأساسية في نظرية الفعل وفي منهجيات فهم المعاني بينت أن إشكالية العقلانية لم تتأت إلى السوسيولوجيا من خارج، بل انبثقت من داخلها. وتركزت في مفهوم مؤسس عن التفاهم، سواء أكان ذلك على الصعيد مابعد النظري أم على الصعيد المنهجي. وقد جلب هذا المفهوم اهتمامنا من جانبين اثنين، هما التنسيق بين الأفعال والنفاذ إلى فهم المعنى.

---

(83) Ibid., pp. 40 f.

إن نقد بوهلر لغادامر يتبع ك. أ. آبل: K. O. Apel, «Das Apriori,» vol. 1, pp. 22 ff.; Habermas: *Zur Logik*, pp. 282 ff.; «Intentionalistische Semantik (1976),» in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), pp. 174 ff.; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: 1970), pp. 321 ff.

يقارن أيضًا: D. Böhler, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode,» in: M. Fuhrmann, H. R. Jauss and W. Pannenberg (eds.), *Text und Applikation* (München: 1981), pp. 483 ff.

وتهدف مسارات التفاهم إلى عقد إجماع، يرتكز على الاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية. وهذه الأخيرة بدورها يمكن أن تُرفع من المشاركين في التواصل على نحو متبادل، وأن يتم نقدها. وفي صلب التوجه بناءً على ادعاءات الصلاحية، تتحين علاقات الفاعلين مع العالم. ومن جهة ما تتعلق الذوات من طريق تعبيراتها في كل مرة بشيء ما داخل العالم، تفترض مسبقًا أشياء صورية مشتركة، هي مقومة بالنسبة إلى التفاهم عمومًا. وإذا كانت إشكالية العقلانية هذه لا يمكن اجتنابها في المفاهيم الأساسية للفعل الاجتماعي وفي منهج فهم المعنى - فكيف التصرف مع السؤال الجوهري، ما إذا كان يمكن وعند الاقتضاء كيف يمكن مسارات التحديث أن تؤخذ من زوايا نظر عملية العقلنة؟

إن السوسيولوجيا التي ظهرت بوصفها نظرية في المجتمع، انشغلت بهذا المبحث منذ بداياتها. وفي ذلك تنعكس أفضليات، هي كما ذُكر، على علاقة شديدة بشروط نشأة هذا الاختصاص، ويمكن تفسيرها تاريخيًّا. بيد أنه ما وراء ذلك إنما توجد أيضًا صلة **داخلية** بين السوسيولوجيا ونظرية العقلنة. وفي ما يلي، سوف أقوم بتقديم نظرية الفعل التواصلي بالاستناد إلى **هذا** الحقل من المباحث (Thematik).

إذا كان يوجد دومًا مفهومٌ ما عن العقلانية، **مهما كان نوعه**، منصهر على نحو لا مرد له في صلب الأسس التي تستمدها السوسيولوجيا من نظريات الفعل، فإن تكوُّن النظرية يتعرض لخطر أنْ يكون محصورًا منذ أول أمره داخل منظور مقيد ثقافيًّا وتاريخيًّا، إلا إذا استطاع المرء أن يضع المفاهيم الأساسية على شاكلة، بحيث يكون مفهوم العقلانية **المطروح معها** ضمنًا مفهومًا **شاملًا وكليًّا** (allgemein)، نعني يستوفي الادعاءات الكونية (universalistisch). كذلك، فإن المطالبة بمفهوم كهذا عن العقلانية إنما تنتج أيضًا عن الاعتبارات المنهجية، فإذا كان فهم المعنى ينبغي أن يُفهَم بوصفه تجربة تواصلية، وأن هذه التجربة ليست ممكنة إلا في نطاق الموقف الإنجازي الخاص بفاعل تواصلي ما، فإن قاعدة التجربة التي هي من شأن سوسيولوجيا فهم المعنى لن تكون متوافقة مع ادعائها للموضوعية إلا متى ما كان بإمكان الإجراءات الهرمينوطيقية أن تعتمد، حدسيًّا في الأقل، على بنى عقلانية شاملة وكلية. وتحت زاويتَي النظر هاتين، مابعد النظرية منهما والمنهجية، لا يجوز لنا أن ننتظر الموضوعية من المعرفة التي تتأتى من نظرية في المجتمع، إذا

كان المفهومان المقابلان لكل منهما في الفعل التواصلي وفي التأويل يعبران عن مجرد منظور جزئي للعقلانية، متواشج مع تراث ثقافي معين[84].

إن البنية العقلانية الداخلية لمسارات التفاهم التي خصصناها استباقيًّا (أ) بواسطة العلاقات الثلاث للفاعلين مع العالم والمفاهيم المقابلة لها عن العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، و(ب) بواسطة ادعاءات الصلاحية التي يحتويها الصواب القضوي والسداد المعياري والصدقية أو الأصالة، و(ج) بواسطة المفهوم المتعلق باتفاق محفز عقلانيًّا، نعني مرتكز على ادعاءات قابلة للنقد وقائمة على الاعتراف البيذاتي، و(د) بواسطة تصور عن التفاهم بوصفه تفاوضًا تعاونيًّا ابتغاء تعريفات مشتركة للوضعية، هذه البنية العقلانية إنما ينبغي، إذا كان يجب استيفاء مطلب الموضوعية، أن تتم الإبانة عنها في معنى معين بوصفها **صالحة كليًّا** (allgemeingültig)، وذلك مطلب قوي جدًّا بالنسبة إلى أحد يعمل من دون تغطية ميتافيزيقية وكذلك لم يعد يعول على إمكان تحقيق مشروع براغماتي - ترنسندنتالي صارم، قائم على ادعاءات تعليل قصوى.

من الجلي والواضح طبعًا أن نمط الفعل الموجه نحو التفاهم، والذي كنا رسمنا بنيته العقلانية الداخلية في شكل مؤقت تمامًا، ليس هو أبدًا بالشيء الذي نلاقيه دومًا وفي كل مكان بوصفه الحالة العادية للممارسة التواصلية اليومية[85]. وكنت أشرت إلى التعارضات بين الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم، وإلى

(84) هذه الأطروحة مثلها ألسادير ماكنتاير بمقدار عال من الوضوح: «... إذا كنت محقًّا في افتراض أن العقلانية هي مقولة سوسيولوجية لا مرد لها، فإن الاعتبار الوضعاني للسوسيولوجيا في معنى الانقسام المنطقي بين الوقائع والقيم ينبغي أن يسقط، ذلك أن تخصيص الأفعال والممارسات المُمأسَسة بوصفها عقلانية أو لاعقلانية إنما يعني تقويمها. وفي هذه الحالة، فإن التقويم هو عنصر مُضاف إلى عنصر أصلي ووصفي فحسب. أن نسمي حجة ما حجة زائفة يعني دومًا في كرة واحدة أن نصفها وأن نقومها. وإنه لمفارقة عجيبة أنه كان ينبغي أن تُقدم استحالة استنباط استنتاجات تقويمية من مقدمات وقائعية بوصفها حقيقة منطقية، عندما يكون المنطق هو نفسه العلم الذي فيه يكون التطابق بين الوصف والتقويم الأكثر بداهة. إن العالم الاجتماعي هو، إذا كنت على حق، ملزَم بقيم العقلانية بحكم مشاريعه التفسيرية في معنى أكثر قوة مما هو الأمر لدى العالم الطبيعي. ذلك أن الأمر لا يتعلق بأن إجراءاته ينبغي أن تكون عقلانية فحسب؛ بل لا يمكنه أن يتفادى استعمال مفهوم العقلانية في تحقيقاته». يُنظر:
A. MacIntyre, *Against the Self Images of the Age* (London: 1971), p. 258.

(85) يقارن: Th. A. McCarthy, «Einwände,» in: W. Oelmüller (eds.), *Transzendental-philosophische Normenbegründungen* (Paderborn: 1978), pp. 134 ff.

التباينات بين توجيهات الفعل التي تظهر بطريقة نمطية في المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة. وإذا ما أردنا، ودائمًا مع كثير من التحفظات، أن ندعي صلوحية كلية بالنسبة إلى مفهوم العقلانية **الخاص** بنا، فنحن نأخذ على عاتقنا من ناحية إقامة الدليل على ذلك مهمة جسيمة. وثقلُ ذلك يصبح جليًّا تمامًا، حين نمر من التباينات الحادة والتبسيطية جدًّا التي توحي بتفوق التفكير الحديث، إلى التعارضات الأقل حدة التي تكشف عنها المقارنة التثاقفية (interkulturell) بين طرائق التفكير في مختلف الأديان العالمية والحضارات العالمية. ولو أن هذه الكثرة من صور العالم المنسقة والمتمايزة جدًّا يمكن أن توضع في علاقة تراتبية مع الفهم الحديث للعالم، فإننا في نهاية الأمر سوف نلاقي داخل الحداثة تعددية في قوى الاعتقاد، ليس من اليسير أن نستخرج منها نواة كونية.

إذا ما أراد المرء اليوم أن يتجرأ عمومًا على محاولة البرهنة على كلية مفهوم العقلانية التواصلية، وذلك من دون أن يلجأ القهقرى إلى ضمانات التراث الفلسفي الكبير، فإن ما ينفتح أمامه من حيث المبدأ هي ثلاثة سبل. السبيل **الأولى** هي البلورة التداولية الصورية لمفهوم الفعل التواصلي والذي قُدم في شكل تمهيدي. وبذلك أقصد المحاولة التي تسعى إلى معاودة بناء عقلانية للقواعد الكلية والمفترضات الضرورية للأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم، وذلك على أثر السيمانطيقا الصورية ونظرية أفعال الكلام والمبادئ الأخرى للتداولية اللسانية. ويهدف مشروع كهذا إلى إعادات بناء فرضية لتلك المعرفة قبل النظرية التي يستعملها متكلمون أكفاء، متى ما أخذوا في استخدام الجمل في نطاق أفعال موجهة نحو التفاهم. ولا يأمل هذا المشروع في أي معادل بالنسبة إلى استنباط ترنسندنتالي للكليات التواصلية الموصوفة. بيد أنه ينبغي أن يكون من الممكن فحص إعادات البناء الفرضية في ضوء حدوس المتكلمين، التي تنتشر فوق طيف اجتماعي وثقافي واسع قدر المستطاع. وإن ادعاء الكونية من جهة التداولية الصورية لا يمكن، على هذه السبيل المتعلقة بإعادة البناء العقلانية للحدوس الطبيعية، أن يُستخلَص في شكل **إكراهي** في معنى فلسفي ترنسندنتالي، إلا أنه يمكن أن نجعله مستساغًا ومقبولًا[86].

(86) عن القدرة على أداء الحجج الترنسندنتالية الضعيفة في معنى سراوسن، يقارن: G. Schönrich, *Kategorien und transzendentale Argumentation* (Frankfurt am Main: [n.pb.]: 1984), pp. 182 ff.

في مستطاعنا **ثانيًا** أن نحاول تقدير الفائدة التجريبية للرؤى التداولية الصورية، ولهذا الغرض تتهيأ لنا قبل كل شيء ثلاثة حقول من البحث: تفسير النماذج الباتولوجية أو المرضية للتواصل، وتطور أسس أشكال الحياة الاجتماعية والثقافية، والنشأة التكوينية (Ontogenese) لقدرات الفعل. (أ) إذا ما أعادت التداولية الصورية بناء الشروط الكلية والضرورية للفعل التواصلي، فإنه لا بد من أن يكون ممكنًا الظفر انطلاقًا من ذلك بمقاييس غير طبيعانية بالنسبة إلى الأشكال السوية، نعني غير المختلة، من التواصل. ثم إن اختلالات التواصل يمكن أن يتم إرجاعها إلى الضرر اللاحق بشروط الحالة السوية (Normalität)، الموسومة بطريقة تداولية صورية. وإن فرضيات من هذا النوع يمكن الفحص عنها في ضوء المادة الحاصلة حول أنموذج التواصل المشوه في شكل نسقي، الذي تم إلى حد الآن تجميعه قبل كل شيء من عائلات حاملة للمرض، وتحت زوايا نظر عيادية وتم تقويمه في نطاق نظرية الجمعنة. (ب) كذلك فإن علم نشأة الإنسان (Anthropogenese) سوف ينبغي عليه أن يتمكن من تقديم توضيحات عما إذا كان ادعاء الكونية من قِبل التداولية الصورية يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد. إن بنى الفعل الموجهة نحو النجاح وبنى الفعل الموجهة نحو التفاهم التي يتم وصفها على نحو تداولي صوري، ينبغي أن يكون من الممكن استخراجها من الأمارات الناشئة التي تظهر للعيان في مجرى التأنيس (Hominisation) وتخصص شكل الحياة الذي من شأن أفراد تمت جمعنتهم (vergesellschaftet) على نحو اجتماعي ثقافي. (ج) وفي الأخير، فإنه يمكن أن يتم الفحص عن ادعاء الكونية في التداولية الصورية بالاعتماد على المادة التي يقدمها علم النفس التطوري بالنسبة إلى اكتساب القدرات التواصلية والتفاعلية. وإن إعادة بناء الفعل الموجه نحو التفاهم ينبغي أن يكون مناسبًا من أجل وصف الكفاءات التي تم البحث في نشأتها التكوينية في نطاق التقليد الذي سنه بياجيه، وذلك من زوايا نظر النزعة الكونية.

يحتاج الأمر كما هو واضح إلى مجهود كبير من أجل النفاذ إلى هذه المنظورات الثلاثة من البحث، وإن كان ذلك فقط عبر تقويم ثانوي للبحوث التجريبية في هذا الميادين. وعلى نحو أقل ادعاءً، هناك، **ثالثًا**، العمل على تحويل المقاربات السوسيولوجية إلى نظرية في العقلنة الاجتماعية. ويمكننا هنا أن ننضم إلى تقليد عتيد في نظرية المجتمع. **هذه** السبيل هي التي سوف أختارها، ولكن

بالطبع ليس بنية القيام بأبحاث تاريخية، بالأحرى سوف أتناول استراتيجيات مفهومية وفرضيات وأنماطًا من الحجاج تمتد من فيبر إلى بارسونز، مع النية النسقية ببسط المشاكل التي تمكن معالجتها بمساعدة نظرية في العقلنة مطورة في نطاق المفاهيم الأساسية للفعل التواصلي. ليس تاريخ الأفكار، بل تاريخ النظرية الذي تحركه نية نسقية هو الذي يمكن أن يقود نحو هذا الهدف. إن المسح المرن والاستغلال الهادف للإنشاءات النظرية المهمة التي تم تشييدها من أجل غايات تفسيرية، من شأنها أن تسمح، كما آمل، باعتماد إجراء إشكالي مثمر. وأود أن أضمن المردود النسقي من ناحية الجوانب النظرية التي تم تطويرها في المقدمة، وذلك في شكل استطرادات وفواصل تأملية (Zwischenbetrachtungen).

هذه السبيل، سبيل تاريخ النظرية بناءً على نية نسقية، لا تملي نفسها أبدًا بسبب راحة زائفة من شأنها دائمًا أن تتسلل إلينا، عندما لا يكون بمستطاعنا أن نتصدى إلى مشكل ما وجهًا لوجه. وأعتقد أن وراء هذا الخيار - التهرب من تاريخ النظرية في مقابل الاشتغال النسقي - إنما يكمن في الأساس تقديرٌ خاطئ لمنزلة نظرية المجتمع، وذلك من منظور مزدوج. من جهة أولى، للتنافس بين البراديغمات في العلوم الاجتماعية منزلةٌ أخرى مغايرة لتلك التي في الفيزياء الحديثة. فإن فرادة المنظرين الكبار للمجتمع، من قبيل ماركس وفيبر ودوركهايم وميد، إنما تكمن، كما هي الحال مع فرويد وبياجيه، في كونهم قد أدخلوا براديغمات، هي اليوم على نحو معين تتنافس بالاستناد إلى **حقوق متساوية** (gleichberechtigt) في ما تتنازع من أجله. هؤلاء المنظرون سوف يظلون معاصرين لنا، وفي أي حال لم يصبحوا «تاريخيين» في المعنى نفسه الذي يُطلق على نيوتن وماكسويل وأينشتاين أو بلانك، الذين أحرزوا التقدم عبر الاستغلال النظري لبراديغم أساسي واحد ووحيد[87]. ومن جهة أخرى، فإن براديغمات العلوم الاجتماعية هي في ارتباط داخلي مع السياق الاجتماعي الذي نشأت فيه وحيث صارت ذات فاعلية، إنما فيها ينعكس فهم العالم وفهم الذات الذي تكونه المجموعات البشرية عن نفسها: إنها تفيد بطريقة غير مباشرة في تأويل مواقع المصلحة الاجتماعية وتأويل آفاق

(87) A. Ryan, «Normal Science or Political Ideology?,» in: P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, (Cambridge: 1972), vol. 4.

الأمل وآفاق الانتظار[88]. ولهذا السبب فإن **الربط مع تاريخ النظرية** هو كذلك، بالنسبة إلى كل نظرية في المجتمع، ضربٌ من الامتحان: فكلما كانت تستطيع من دون عائق أن تستوعب مقاصد التقاليد النظرية السابقة وأن تفسرها وأن تنقدها وأن تواصلها، كانت محصنة ضد خطرٍ أنْ تعمد في صلب رؤاها النظرية الخاصة إلى الرفع من شأن (zur Geltung bringen) مصالح جزئية من دون أن تلحظ ذلك.

أما ما عدا ذلك، فإن إعادة بناء تاريخ النظرية مرارًا عدة إنما لها فضلُ أن تمكننا من المجيء والذهاب بين المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل والفرضيات النظرية والبداهات التجريبية المستعملة في شكل توضيحي، وفي الوقت ذاته من أن نتخذ نقطة مرجعية لنا المشكل الأساسي عندنا، ألا وهو السؤال: عند الاقتضاء، كيف يمكن أن يتم تصور التحديث الرأسمالي بوصفه سيرورة عقلنة تم العمل على جعلها أحادية الجانب (vereinseitigt). بهذا الصدد، سوف أسلك السبيل التالية. إن نظرية ماكس فيبر عن العقلنة تمتد، من ناحية أولى، إلى التغير البنيوي الذي أصاب الصور الدينية للعالم والمخزون العرفاني (kognitiv) لدوائر القيم المتمايزة من قبيل العلم والأخلاق والفن، ومن ناحية ثانية هي تمتد إلى المقياس الانتقائي للتحديث الرأسمالي (الباب II). ومن مجرى التلقي الماركسي لأطروحة فيبر عن العقلنة، من لوكاتش إلى هوركهايمر وأدورنو، وهو مجرى لا يخلو من معضلات، تنكشف لنا حدود المقاربات القائمة على نظرية الوعي والعللُ الباعثة على إحداث تغيير في البراديغم من النشاط الغائي إلى الفعل التواصلي (الباب IV). وفي ضوء ذلك تحديدًا، يلتقي تأسيس العلوم الاجتماعية على نظرية التواصل، لدى جورج هربرت ميد، مع سوسيوجيا الدين عند دوركهايم، وينضم كل منهما إلى الآخر على نحو بحيث إنه يمكن أن نفسر تصور التفاعل المحكوم بمعايير والمتوسط في شكل لغوي، وذلك في معنى نشأة مفهومية. وإن فكرة البناء اللغوي (Versprachlichung) للمقدس إنما تتهيأ لنا بوصفها زاوية النظر التي تتقارب تحتها فرضيات ميد وفرضيات دوركهايم عن علقنة عالم الحياة (الباب V).

---

(88) Sh. S. Wolin, «Paradigms and Political Theories,» in: P. King and B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience* (Cambridge: 1968), and R. F. Bernstein, *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 103 ff.

بالاستناد إلى التطور النظري الذي عرفه تالكوت بارسونز، يمكن تحليل مشكل الوصل بين المفهومات الأساسية (Grundbegrifflichkeiten) في نظرية المنظومة ونظرية الفعل. ها هنا تؤخذ في الاعتبار نتائج الفواصل التأملية التي خُصصت للمسائل النسقية (الباب VII). أما الفاصل التأملي الأول فيأخذ نقطة انطلاق له نظرية ماكس فيبر عن الفعل[89]، وذلك من أجل عرض المقاربة التداولية الصورية لنظرية في الفعل التواصلي (الباب III). وأما الفاصل التأملي الثاني فهو في بادئ الأمر يبسط تصور عالم الحياة ثم يتعقب النزعة المتدرجة نحو فك الارتباط بين المنظومة وعالم الحياة، إلى حد يمكن أن تُعاد صياغة أطروحة فيبر عن العقلنة وأن تُطبق على العلاقات في الوقت الحاضر (الباب VI). وأما الفاصل التأملي الختامي، فهو يجمع بين الأبحاث المتعلقة بتاريخ النظرية وبين الأبحاث النسقية، إذْ هو، من جهة، يجب أن يجعل تأويل الحداثة المقترح مفتوحًا أمام المراجعة، في ضوء نزعات التقنين الحقوقية (Verrechtlichung)، ومن جهة، ينبغي أن يدقق المهمات التي تطرح نفسها اليوم على نظرية نقدية في المجتمع (الباب VIII).

(89) «عن الفعل» ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 157). (المترجم)

# -II-

# نظرية ماكس فيبر في العقلنة

## تأمل تمهيدي: في سياق تاريخ العلم

ماكس فيبر هو الوحيدُ، من بين الكلاسيكيين في علم الاجتماع، الذي كان قد قطع مع مقدمات التفكير القائم على فلسفات التاريخ، كما مع الفرضيات الأساسية للنزعة التطورية، ومع ذلك أراد تصور تحديث المجتمع الأوروبي القديم بوصفه نتيجة لمسار عقلنة تاريخي كوني. وماكس فيبر قد جعل مسارات العقلنة مفتوحة أمام بحث إمبيريقي جامع، وذلك من دون أن يعيد تأويلها على نحو ما يفعل أصحاب المذهب التجريبي، حيث تضمحل جوانب العقلنة من مسارات التعلم الاجتماعية. ترك لنا ماكس فيبر أعماله في حالة شذرات، ومع ذلك فإنه متى ما اهتدى المرء بنظريته عن العقلنة أمكن له أن يعيد بناء المشروع في جملته، هذا المنظور التأويلي الذي سبق له أن هيمن ذات مرة على المناقشات إبان عشرينيات القرن، وهي مناقشات فلسفية في الأغلب[1]، ولكنه استُبعد في ما بعد لمصلحة تأويل سوسيولوجي بالمعنى الضيق أخذ وجهته من كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، قد تم اعتناقه مرة أخرى في البحوث المستجدة عن فيبر[2]. إنه بالتحديد انطلاقًا

(1) K. Löwith, «Max Weber und Karl Marx,» in: K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart: 1960), pp. 1 ff.; S. Landshut, *Kritik der Soziologie* (Leipzig Neuwied: 1969), 12 ff.; H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Darmstadt: 1964), pp. 145 ff.

في هذا الصدد تأتي إشارتي ضمن: O. Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen: 1965), pp. 74 ff.;

والذي أُعيد طبعه ضمن: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970);

في هذا التقليد أيضًا، نشير إلى مجموع النصوص: D. Käsler (ed.), *Max Weber* (München: 1972), and N. Birnbaum, «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber,» in: C. Seyfarth and M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 38 ff.

(2) St. Kalberg, «The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature,» *Sociology*, vol. 13 (1979), pp. 127 ff.

من منظور يرى الأثر بوصفه كلًّا برأسه، إنما تظهر وجوه الخلل على نحو أكثر جلاء، والخلل التالي هو الأكثر عبرة من بينها. حلل فيبر مسار **نزع السحر عن تاريخ الدين**، ذاك الذي يجب أن يستوفي الشروط الضرورية الداخلية لانبجاسة النزعة العقلانية الغربية، وذلك بمساعدة مفهوم مركب، وإن كان في شطر واسع منه غير موضح، عن العقلنة، وبعين الضد من ذلك، قد سمح لنفسه عند تحليل **العقلنة الاجتماعية**، كما فرضت نفسها في العصور الحديثة، بأن يهتدي بفكرة عن العقلنة منحصرة في عقلانية الغايات. وهذا المفهوم يتقاسمه فيبر مع ماركس، من جهة، ومع هوركهايمر وأدورنو، من جهة أخرى. وأريد في المقام الأول أن أوضح منظور الإشكال الذي يهمني من خلال مقارنة مجملة بين مواقف هؤلاء الثلاثة[3].

تفرض العقلنة الاجتماعية نفسها، بحسب ماركس، على نحو مباشر من خلال نمو قوى الإنتاج، بمعنى من خلال توسيع المعرفة الإمبيريقية وتحسين تقنيات الإنتاج وتعبئة قوة العمل القابلة للاستخدام اجتماعيًّا وتأهيلها وتنظيمها على نحو أكثر نجاعة على الدوام. وعلى الضد من ذلك، فإن علاقات الإنتاج، وبالتالي المؤسسات التي تعبر عن تقسيم السلطة الاجتماعية وتعدل تمايزات الوصول (Zugang) إلى وسائل الإنتاج، لا يتم تثويرها إلا تحت الضغط الناجم عن عقلنة قوى الإنتاج. أما ماكس فيبر فهو يحكم على الإطار المؤسساتي للاقتصاد الرأسمالي وللدولة الحديثة على نحو مغاير: ليس بوصفها علاقات إنتاج، تقيد مخزون العقلنة، بل باعتبارها منظومات فرعية من الفعل العقلاني بمقتضى غاية، حيث تنبسط النزعة العقلانية الغربية على الصعيد الاجتماعي. بلا ريب كان ماركس يخشى، نتيجةً للنزعة البيروقراطية (Bürokratisierung)، أن تتشيأ العلاقات الاجتماعية تشيؤًا من شأنه أن يخنق الدوافع التحفيزية على السلوك العقلاني في الحياة. وإن هوركهايمر وأدورنو، ثم ماركوزه في وقت لاحق، قد تأولوا ماركس انطلاقًا من هذا المنظور الفيبري. وتحت راية عقل أداتي مستقل بذاته، تنصهر عقلانية السيطرة على الطبيعة مع لاعقلانية السيطرة الطبقية، وتوطد قوى الإنتاج المطلقة العنان علاقات الإنتاج التي تؤدي إلى الاغتراب. وإن «جدلية التنوير» قد

(3) يقارن بصدد ما يلي هذا: A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977).

ألغت الازدواجية (Ambivalenz)[4] التي كان ماكس فيبر لا يزال يعقد عليها بعض الأمل، وذلك في مقابل مسارات العقلنة، ومن دون تردد قلبت التقدير الإيجابي لدى ماركس. والعلم والتقنية اللذان كانا عند ماركس مخزونًا تحرريًا لا لبس عليه، قد تحولانهما ذاتهما إلى وسط للقمع الاجتماعي.

لا يهمني في هذه اللحظة أي موقف من الثلاثة يمكن أن يكون على حق، بل ما يهمني على الأرجح هو الضعف النظري الذي تتقاسمه. فمن جهة أولى، يعقد ماركس وفيبر وهوركهايمر وأدورنو ضربًا من المماهاة بين العقلنة الاجتماعية ونمو العقلانية الأداتية والاستراتيجية التي تحكم سياقات الفعل، ومن جهة أخرى، يحومون جميعًا، سواء تعلق الأمر بمفهوم جمعية (Assoziation) المنتجين الأحرار أم بالنماذج التاريخية للسلوك العقلاني في الحياة بمقتضى خُلقٍ ما، أو بفكرة تعامل أخوي مع الطبيعة التي بُعثت من جديد، حول **عقلانية اجتماعية شاملة**، بها تنقاس أهمية مسارات العقلنة الموصوفة إمبيريقيًا. لكن هذا المفهوم الأشمل للعقلانية إنما ينبغي أن يتم تحديده على المستوى وقوى الإنتاج والمنظومات الفرعية للفعل العقلاني نفسها بمقتضى غاية ما وبمقتضى الحوامل الكليانية للعقل الأداتي. وهذا ما لا يحدث. والعلة في ذلك أني أراها تكمن، من جهة، في العقبات التي تخنق نظرية الفعل: فإن مفاهيم الفعل التي استند إليها ماركس وماكس فيبر وهوركهايمر وأدورنو ليست معقدة كفايةً بحيث تستوعب في الأفعال الاجتماعية **كل** الجوانب التي يمكن العقلنة الاجتماعية أن تنطبق عليها[5]. ومن جهة أخرى، تكمن مفاهيم الفعل في خلط المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل بالمفاهيم الأساسية لنظرية المنظومة: إن عقلنة توجيهات الفعل وبنى عالم الحياة ليست هي بعينها زيادة تعقد منظومات الفعل، فهما غير صنوين[6].

---

(4) مصطلح من التحليل النفسي أدخله أول مرة في عام 1910 أوجين بلولر للإشارة إلى التناقض الحاصل في مشاعر المريض النفسي الذي يعاني الانفصام، بين الكراهية والمحبة مثلًا، واستعمله فرويد في نصوص عدة. (المترجم)

(5) Jürgen Habermas, «Some Aspects of the Rationality of Action,» in: F. Geraets (ed.), *Rationality Today* (Ottawa: 1979), pp. 185 ff.

(6) N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen: 1968).

كذلك، أريد في البداية أن أوضح أن ماكس فيبر إنما تصدى إلى موضوعة العقلانية في سياق علمي، قد تخلص من فرضيات فلسفة التاريخ ومن النزعة التطورية للقرن التاسع عشر المشوبة بتلك الفلسفة. **لا** تنتمي نظرية العقلنة إلى ذلك التراث التأملي الذي كان ينبغي على السوسيولوجيا، من جهة ما هي علمٌ، أن تنعتق منه. ولما كانت السوسيولوجيا قد انبثقت على خطى فلسفة الأخلاق الاسكتلندية والاشتراكية المبكرة مصحوبة بإشكاليتها الخاصة ومقارباتها النظرية الخاصة، من حيث هي اختصاص يبحث في نشأة المجتمع الحديث وتطوره[7]، فهي قد عثرت على موضوعة العقلنة الاجتماعية جاهزة: لقد تمت بلورتها في القرن الثامن العشر من جهة فلسفة التاريخ ثم تم استئنافها وتحويلها في القرن التاسع عشر من نظريات المجتمع التطورية. وأود أن أذكر بهذا التاريخ السابق على نحو موجز، وذلك من أجل تخصيص وضع المشكل الذي واجهه ماكس فيبر.

إن أهم حوافز التفكير الذي حرك فلسفة التاريخ هو متضمن في كتاب كوندورسيه **رسم أولي للوحة تاريخية عن مظاهر تقدم الروح الإنسانية** المنشور في عام 1794[8]. وأما أنموذج العقلانية فقد وفرته علوم الطبيعة الرياضية التي كانت نواتها هي فيزياء نيوتن. فقد رفعت النقاب عن «المنهج الحقيقي لدراسة الطبيعة»، «الملاحظة والتجربة والحساب» هي الأدوات الثلاث التي بها فتحت الفيزياء مغالق الطبيعة وألغازها. ومثل كانط، كان كوندورسه أيضًا منبهرًا بـ«المسيرة الآمنة» لهذا العلم. فقد أصبح بمثابة براديغم المعرفة عمومًا، وذلك من أجل أنه يتبع منهجًا، ارتفع بمعرفة الطبيعة ونأى بها عن النزاع المدرسي بين الفلاسفة وحط من شأن الفلسفة السائدة إلى حد ذلك الوقت واختزلها في مجرد رأي: «الرياضيات[9] وعلم الطبيعة تؤلفان لذاتهما قسمًا بمفرده. ولما كانتا تقومان على

(7) H. Strasser, *The Normative Structure of Sociology* (London: 1976), pp. 44 ff.

(8) أقتبس بحسب الطبعة الفرنسية – الألمانية للنص التي عمل عليها وآلف:

J. A. Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Forthschritte des menschlichen Geistes* (Frankfurt am Main: 1963).

(9) «الرياضيات»؛ كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 161. (المترجم)

الحساب والملاحظة، ولما كانت تعاليمهما مستقلة عن الآراء التي تزرع الانقسام بين المدارس، فهما قد انشقتا عن الفلسفة»[10].

لم يحاول كوندورسيه، كما فعل كانط، أن يوضِح أسس المعرفة المنهجية، وبالتالي شروط عقلانية العلم، بل اهتم بما أطلق عليه ماكس فيبر اسم «الدلالة الثقافية» للعلم، ونعني بالسؤال عن الكيفية التي بها يكون من شأن النمو المؤمن منهجيًّا للمعرفة النظرية أن يفعل فعله في تقدم الروح الإنساني وفي السياق الثقافي للحياة بعامة.

ما يريده كوندورسيه هو تصور تاريخ الإنسانية بحسب أنموذج تاريخ العلم الحديث، وذلك يعني باعتباره سيرورة عقلنة. وقد قام في الأساس بأربعة تأملات:

(أ) تأول كوندورسيه بادئ الأمر مفهوم الكمال بحسب مقياس التقدم العلمي. لم يعد الكمال يدل، كما في التقليد الأرسطي، على معنى تحقيق غاية (Telos) ما مودعة في طبيعة الأشياء، بل على سيرورة استكمال أو طلب للكمال (Vervollkommnung) هي بلا ريب مسددة إلا أنها ليست محددة غائيًا. لقد تم تأويل الكمال باعتباره تقدمًا. وكان كوندورسيه يريد أن يشرح في عمله «أن الطبيعة لم تضع أي حد أمام طلب الكمال للقدرات الإنسانية[11]، أن قدرة الإنسان على الاستكمال هي من حيث الواقع شيء لا تحيط به عين، وأن خطوات التقدم التي تحرزها هذه القدرة نحو الاستكمال... ليس لها من حدود سوى المسافة الزمنية للكوكب، حيث أوعزت لنا الطبيعة بأن نكون»[12]. كذلك فإن خطوات تقدم الروح الإنساني ليست محدودة بغاية ثاوية فيها، ثم هي تتحقق عبر شروط عرضية. إن مفهوم **التقدم** هو في ارتباط وثيق مع فكرة **التعلم**. لا يدين الروح الإنساني بخطوات تقدمه إلى الاقتراب من غاية ما، بل إلى اشتغال ذكائه من دون عائق، ومن ثم إلى آليةِ تعلمٍ معينة. إن التعلم يعني المجاوزة الذكية للمعوقات، ويخصص كوندورسيه «بنيةً ذكائنا» عبر «العلاقة بين وسائلنا لاكتشاف الحقيقة، والمقاومة التي تبديها الطبيعة ضد جهودنا»[13].

---

(10) Condorcet, p. 125.

(11) وُضع المقابل الفرنسي بين قوسين (perfectionnement des facultés humaines). (المترجم)

(12) Ibid., p. 29.

(13) Ibid., p. 253.

(ب) إلى هذه المقاومات التي تبديها الطبيعة، ينتمي الحكم المسبق وتنتمي الخرافة. وإن تصور المعرفة الذي طُور على أنموذج علوم الطبيعة إنما شأنه أن يحط بضربة واحدة من قيمة (entwerten) التمثلات الدينية والفلسفية والخلقية والسياسية الموروثة. ضد سلطة هذا التراث أخذت العلوم على عاتقها **وظيفة التنوير**. وفي نهاية القرن الثامن عشر تقدمت عمليةُ مأسسةِ العلوم باعتبارها منظومات فرعية مستقلة عن اللاهوت وعن الخطابة الإنسانوية، إلى حد بحيث يمكن لتنظيم اكتشاف الحقيقة أن يصبح أنموذجًا لتنظيم الدولة والمجتمع. وتحول التنوير إلى مفهوم سياسي من أجل التحرر من الأحكام المسبقة وذلك عبر النشر المثمر عمليًا للمعارف العلمية، وبكلمات كوندورسيه: من أجل تأثير الفلسفة على **الرأي العمومي**. إن التقدم العلمي لا يمكن أن يُترجم إلى عقلنة للحياة الاجتماعية إلا إذا اضطلع العلماء[14] بمهمة التربية العمومية، وذلك بهدف جعل مبادئ عملهم الخاص مبادئ للحراك (Verkehr) الاجتماعي عمومًا. إن شأن العالِم، ضمن وظيفته بوصفه مستنيرًا، أن يحاول أن «يعلن عاليًا» عن الحق الذي يتمتع به، نعني حق «إخضاع أي رأي للفحص بواسطة العقل الخاص... وعن قليل نشأت في أوروبا طبقةٌ من الناس، كانوا أقل انشغالًا باكتشاف الحقيقة أو بتأسيسها منهم بنشرها. ونذروا أنفسهم لمهمة تعقب كل الأحكام المسبقة إلى حد مخابئها، حيث وفر لها القساوسة والمدارس والحكومات والتعاونيات القديمة الملجأ والحماية، وبحثوا عن مجدهم في القضاء على الأغاليط الشائعة في الشعب أكثر من البحث عنها في توسيع حدود المعرفة الإنسانية». وكوندورسيه الذي كان هو نفسه في السجن، يضيف قائلًا: «هم أفادوا تقدم المعرفة على نحو غير مباشر، ولم يكن ذلك لا أكثر خطرًا ولا أقل منفعة من أي شيء آخر»[15].

(ج) يفيد مفهوم التنوير بوصفه جسرًا بين فكرة التقدم العلمي والقناعة بأن العلوم هي أيضًا تفيد في طلب الكمال الخلقي للبشر، إذْ يتطلب التنويرُ في صراعه مع قوى التقليد من كنيسة ودولة، الشجاعةَ على استخدام المرء لعقله الخاص،

(14) «العلماء» وليس «الفلاسفة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 163). (المترجم)

(15) Condorcet, p. 275.

وبالتالي الاستقلال الذاتي أو الرشد. وفضلًا عن ذلك فإن عاطفة (Pathos)[16] التنوير يمكن أن تنبني على أن الأحكام الخلقية العملية من شأنها أن تنهار في واقع الأمر بفعل السلطة النقدية للعلوم. «كل الأغاليط السياسية والخلقية إنما تأخذ منطلقها من أغاليط فلسفية هي بدورها مرتبطة بأغاليط فيزيائية. ليس[17] ثمة نسق ديني، ولا أي هيمان (Schwärmerei) خارج عن حدود الطبيعة إلا ويجد تعليله وأساسه العميق في الجهل بقوانين الطبيعة»[18]. بذلك كان من البين بالنسبة إلى كوندورسيه أن علينا لا أن نثق بالعلوم من وجهة نظر نقدية فحسب، بل علينا أن ننتظر منها العون في الإجابة عن الأسئلة المعيارية: «إن شأن العلوم الرياضية والفيزيائية أن تفيد في إدخال الكمال على التقنيات التي تلبي حاجاتنا الأكثر بساطة: أفلا يوجد أيضًا في صلب النظام الضروري للطبيعة، أن تقدم العلوم الخلقية والسياسية من شأنه أن يمارس التأثير نفسه في الدوافع التي تعين أحاسيسنا وأفعالنا؟»[19]. يراهن كوندورسيه في المسائل الخلقية العملية كما في المسائل العرفانية على إمكان التعلم والتنظيم العلمي لمسارات التعلم. وكما أن الإنسان قادر على «اكتساب المفاهيم الخلقية»، كذلك سوف ينجح أيضًا في أن يحمل العلوم الخلقية إلى المستوى عينه الذي سبق أن بلغته علوم الطبيعة: «إن الأساس الوحيد لصدقية (Glaubwürdigkeit) علوم الطبيعة هو فكرةُ أن القوانين الكلية، التي تعين الظواهر في الكون، أكان المرء يعرفها أم لا، إنما هي ضرورية ودائمة، ولأي سبب يجب أن يكون لهذا المبدأ صلاحية أقل في تطور القدرات الفكرية والخلقية للبشر مما لديه في السيرورات الأخرى للطبيعة؟»[20].

(د) لكن إذا كان التنوير يمكن أن يرتكز على العلوم الإنسانية (Humanwissenschaften)، حيث يؤمن تقدم المعرفة فيها تأمينًا منهجيًا على الطريقة نفسها السارية في علوم الطبيعة، فإنه يحق لنا أن ننتظر أنحاء من التقدم ليس في خُلُق

---

(16) في معنى العاطفة المتقدة، الشغف، الولع الشديد. (المترجم)

(17) «ليس ثمة نسق ديني، ولا أي هيمان خارج عن حدود الطبيعة إلا ويجد تعليله وأساسه العميق في الجهل بقوانين الطبيعة»؛ هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 163). (المترجم)

(18) Condorcet, p. 325.

(19) Ibid., p. 381.

(20) Ibid., p. 345.

(Moralität) الأفراد من الناس فحسب، بل في أشكال الحياة المتحضرة المشتركة. إن تقدم الحضارة إنما يراه كوندورسيه، كما هي الحال مع كانط، على الخط الممتد نحو جمهورية شأنها أن تضمن الحريات المدنية، ونحو نظام عالمي شأنه أن يؤدي إلى سلام دائم[21]، ونحو مجتمع شأنه أن يعجل في النمو الاقتصادي والتقدم التقني، وأن يقضي على اللامساواة الاجتماعية أو أن يعوض عنها. كان يتوقع من بين أشياء أخرى إزالة الأحكام المسبقة، «التي أفضت إلى عدم المساواة في الحقوق بين الجنسين»[22]، وكان يتوقع القضاء على الإجرام والإهمال، والتغلب الصحي والطبي على البؤس والمرض، وكان يؤمن «بأنه ينبغي أن يأتي زمن حيث لن يكون الموت غير أثر ناجم عن حوادث خارقة للعادة»[23].

بكلمات أخرى: إن كوندورسيه إنما يؤمن بالحياة الأبدية ولكن قبل الموت. وهذا التصور هو ممثل جيد لتفكير فلسفة التاريخ الخاصة بالقرن الثامن عشر، حتى وإن كان لا يمكن أن يأخذ صيغة حادة بهذا القدر إلا من معاصر للثورة الفرنسية. وبالتحديد، فإن هذه الجذرية هي التي أدت بلا ريب إلى نقطة انهيار تفكير فلسفة التاريخ. أربع مسبقات (Präsuppositionen) قبل كل شيء هي التي أصبحت في الحقبة اللاحقة إشكالية ومنحت دفعةً نحو تحويل كامل للتأويل الذي قدمته فلسفة التاريخ عن الحداثة.

**أولًا**، أقصد المفترضات (Voraussetzungen) التي كان ينبغي على كوندورسيه أن يتخذها، عندما أسس تصوره الخطي للتقدم على التقدم العملي الذي تمثله علوم الطبيعة الحديثة. هو يفترض (أ) أن تاريخ الفيزياء والعلوم الموجهة على أنموذجها إنما يمكن أن يُعاد بناؤه بوصفه دربًا متواصلًا من التطور. وبعين الضد من ذلك تؤكد اليوم نظرية العلم مابعد التجريبية تبعية تكون النظرية للبراديغمات، إنها تحمل على الوعي بأن استمرارية العقلانية العلمية لا تتجلى مباشرةً على مستوى تكون النظرية، بل على مستوى العلاقات النظرية البينية، وذلك يعني على مستوى الصلة المشوشة بين البراديغمات المختلفة. بيد أن ما هو أكثر مخاطرة

---

(21) «أن يؤدي إلى سلام دائم»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 164). (المترجم)

(22) Condorcet, p. 383.

(23) Ibid., p. 395.

هو (ب) الافتراض الأوسع بأن كل المشاكل التي أعطت عنها التعاليم الدينية والفلسفية إجابة ما إلى حد الآن، إنما يمكن إما أن تُحول إلى مشاكل قابلة لأن تُعالَج علميًّا وبهذا المعنى أن تُحل حلًّا عقلانيًّا، وإما أن يُنظَر إليها بوصفها مشاكل زائفة وحملها على الاضمحلال موضوعيًّا. وإن أمل كوندورسيه في أن الموت يمكن أن يُقضى عليه يومًا ما، هو ليس مجرد فضول. فوراء ذلك يكمن التصور بأن التجارب المتعلقة بعرضية الحياة (Kontingenzerfahrungen) ومشاكل المعنى التي تم تأويلها إلى حد الآن على نحو ديني والعمل على تداركها بواسطة الشعائر، إنما في المستطاع **نزع فتيلها** (entschärft)[24] على نحو جذري.وإلا فستبقى بقية من مشكل غير قابلة للحل عقلانيًا، والتي ينبغي أن تعني في أي حال أن القيمة المعلقة على القدرة على حل المشاكل المرتكزة على العلم وحده ينبغي تنسيبها على نحو ملموس. هذا الأمر هو بمثابة نقطة انطلاق لمحاولة ماكس فيبر تعقب مسارات العقنلة الاجتماعية وقد اتخذ خيطًا هاديًا له ليس تطور العلوم بل تطور الصور الدينية للعالم.

**ثانيًا**، إن كوندورسيه، وهو ابن القرن الثامن عشر، لم يكن واضحًا في مدى ادعاء الكونية الذي وضعه، وذلك عندما تصور وحدة تاريخ الإنسانية من زاوية النظر الخاصة بعقلانية يمثلها العلم الحديث. ولا يشك كوندورسيه في أن كل الأمم يومًا ما سوف «تقترب من حالة الحضارة التي بلغتها الشعوب الأكثر استنارة والأكثر حرية والأكثر تخلصًا من الأحكام المسبقة، كما هي حال الفرنسيين والإنكليز - الأميركيين»[25].

يبرر كوندورسيه هذه القناعة في آخر المطاف بأن العقلانية التي حققت طفرتها مع علوم الطبيعة لا تعكس مناويل جزئية خاصة بالحضارة الغربية فحسب، بل هي ملازمة ومداخِلة للروح الإنسانية عمومًا. وهذا الافتراض الذي يقضي بأنه يوجد عقل كوني إنما وُضِع موضع سؤال بادئ الأمر مع الدراسة التاريخية ثم في وقت لاحق مع الأنثروبولوجيا الثقافية، رب افتراض هو إلى حد الآن موضوع للنزاع، كما بيَّن ذلك السجال في شأن العقلانية الذي اشتغلنا عليه في المقدمة. أما

---

(24) إبطال مفعولها، نزع الطعم عنها، تفكيكها. (المترجم)

(25) Ibid., p. 345.

بالنسبة إلى مسيرة فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر، فإن افتراضين آخرين قبل كل شيء كان لهما دلالة كبرى.

**ثالثًا**، إن كوندورسيه، كما سبق أن رأينا، يربط الجوانب العرفانية للتقدم العلمي، مع الجوانب العملية - الخلقية للرشد في معنى التحرر من الدغمائية ومن السلطة المنبثقة عن الطبيعة. بذلك يجري عمله بناءً على مفهوم عن الطبيعة سابق على الفترة النقدية، ذاك الذي استعاده كانط على نحو تفكري في كتاباته عن فلسفة التاريخ، ومن خلاله افترض وحدة العقل النظري والعقل العملي. لم تطرح هذه الوحدة مشكلًا لدى كوندورسيه، على الرغم من أنه قد بات واضحًا منذ هيوم أن القضايا المعيارية التي تنبني عليها نظرية الأخلاق ونظرية الدولة لا تقبل الاستنباط من العلوم التجريبية. وهذا المبحث قد تم الاشتغال عليه أول الأمر داخل الفلسفة، من كانط إلى هيغل. وإن التوسط الجدلي بين العقل النظري والعقل العملي الذي أجراه هيغل في فلسفته عن القانون، قد وجد من بعد ذلك منفذًا عبر ماركس إلى نظرية المجتمع، وذلك بطريقة مضاعفة. **من جهة أولى**، نقد ماركس الاكتفاء الذاتي الذي يدعيه تفكر فلسفي موجه على نحو استرجاعي. ومن بث الزمان التاريخي في الجدلية الهيغلية انبثق المبحث الدائم المتعلق بالتوسط بين النظرية والبراكسيس. وإن المسائل التي تسقط تحت حكم العقل العملي لم يعد من الواجب الآن أن نستطيع حلها بواسطة الوسائل الفلسفية وحدها، إنها تتجاوز أفق الحجاج بمجرد ما هو حجاج: إن أسلحة النقد تتطلب نقد الأسلحة. أما عن مواصلة النظرية بوسائل أخرى، نعني بوسائل عملية، فإن ما يمكن أن يُقال قولًا كليًّا، ليس كثيرًا، وما يمكن قوله عن ذلك، إنما هو من أمر نظرية الثورة[26].

**من جهة أخرى**، كان هيغل فعالًا في تعبيد الطريق نحو تملك غير نقدي للجهاز المفهومي للجدلية، وفي المفاهيم الأساسية في نقد الاقتصاد السياسي تم إقحام الوحدة بين العقل النظري والعقل العملي على نحو أن الأساسيات المعيارية للنظرية الماركسية هي إلى حد اليوم قد ظلت محجوبة عنا. وهذا الغموض هو في الماركسية تارة يتم تفاديه، وطورًا يقع إخفاؤه، ولكن لم تتم إزالته في شكل حقيقي: تم تفاديه عبر تقسيم نظرية المجتمع الماركسية إلى بحث اجتماعي واشتراكية

---

(26) M. Theunissen, «Die Verwirklichung der Vernunft,» *Philos. Rundschau*, vol. 6 (1970).

أخلاقية (م. أدلر)، وتم إخفاؤه سواء عبر صلة أرثوذكسية مع هيغل (لوكاتش، كورش) أو عبر نحو من الإدماج مع نظريات التطور ذات الصبغة الطبيعانية القوية للقرن التاسع عشر (إنغلز، كاوتسكي). وهذه النظريات قد شكلت الجسور التي مرت فوقها موضوعة العقلانية، التي عولجت أول الأمر بأدوات فلسفة التاريخ، إلى السوسيولوجيا[27].

بالنظر إلى هذه النظريات، فإن الافتراض الرابع قبل كل شيء هو الذي صار ذا وجاهة خاصة، والذي على أساسه بسط كوندورسيه تصوره للتاريخ. ليس في مقدور كوندورسيه أن يحيل تقدم الحضارة إلى تقدم الروح الإنسانية إلا إذا كان يتوقع نجاعة تجريبية متأتية من معرفة نظرية يتم تحسينها أكثر فأكثر على الدوام. كل مقاربة تأويلية تأخذ الظواهر التاريخية من زاوية نظر العقلنة إنما ينبغي أن تخرج من أن المخزون الحجاجي للمعارف والرؤى من شأنه أن يصبح **ناجعًا على المستوى التجريبي**. لكن كوندورسيه لا يبحث في آليات التعلم والشروط التي تجري تحتها مسارات التعلم، ولا هو يفسر كيف يتم إعمال المعارف في تقدم تقني، أو في نمو اقتصادي، أو في تنظيم عقلاني للمجتمع، ولا هو يضع في الاعتبار إمكان أن تصبح المعارف فاعلة من طريق **تأثيرات جانبية غير مقصودة**. وهو يعول على نجاعة آلية للروح، وبالتالي على أن الذكاء الإنساني جُبِل على مراكمة المعرفة، وهو يصنع تقدم الحضارة من خلال نشر المعرفة. وهذه الآلية تظهر بالتأكيد من جانبين، هما في علاقة مقلوبة الواحد بالآخر. **فمن جهة المنظور العملي** للمشاركين، تظهر أشكال التقدم الحضاري بمثابة نتائج من ممارسة نشر المعرفة، ومن تأثير الفلاسفة على الرأي العمومي، ومن إصلاح التربية المدرسية ومن تكوين الشعب ...إلخ. وممارسة التنويريين هذه، وهم الذين اتخذوا تحقيق مزيد التقدم للروح الإنساني مقصدًا لهم، إنما هي من جهتها سليلة فلسفة التاريخ، وذلك أن هذه هي التي من شأنها وحدها على المستوى النظري أن تحمل مسار الإنسانية على الوعي بالنسبة إلى أولئك الذين يستطيعون تعزيزه على الصعيد العملي في وقت لاحق. أما **من جهة المنظور النظري** للعالم، فإن أشكال التقدم الحضاري إنما تقدم نفسها لهذا السبب بوصفها ظواهر بالإمكان تفسيرها بحسب

(27) Jürgen Habermas, «Intentionalistische Semantik (1976),» in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), «Introduction».

قوانين الطبيعة. وكما أن العقلنة من شأنها أن تظهر ها هنا بوصفها ممارسة تواصلية تُزاوَل عن إرادة وعن وعي، فهي تظهر هنا بوصفها مسارًا عرفانيًّا يجري طبقًا لقوانين محددة. وهذان الجانبان كلاهما يوجدان بلا توسط، الواحد بجانب الآخر، وهما لا يتضامان على نحو غير إشكالي معًا إلا متى ما كان المرء يتصور الروح الإنساني تصورًا مثاليًّا بوصفه قدرة أو قوة تنبسط طبقًا لمنطق يخصها **وفي الوقت ذاته** انطلاقًا من دافع خاص.

في هذا الموضع، تُجري نظريات التطور للقرن التاسع عشر التي تبلغ أوجها عند سبنسر، مراجعة حاسمة على تصور فلسفة التاريخ لمبحث العقلانية: إنها تؤول تقدم الحضارة تأويلًا داروينيًّا بوصفه تطويرًا للمنظومات العضوية[28]. لم يعد التقدم النظري للعلوم، وإنما **التطور الطبيعي للأنواع**، هو البراديغم بالنسبة إلى تأويل التغيرات المتراكمة، وبذلك تم تحويل مبحث العقلانية إلى مبحث في التطور الاجتماعي. وبهذا التبديل في المنظور، أصبح من الممكن أن نأخذ التجارب التاريخية المركزية للقرن التاسع عشر في الاعتبار على نحو أفضل:

- مع الثورة الصناعية بلغ تطوير تقنيات الإنتاج إلى الوعي بكونه بعدًا مهمًّا للتطور الاجتماعي. وإن تطوير قوى الإنتاج، والذي لم يتحقق أول الأمر والحق يُقال بسبب وضع المعارف العلمية حيز التنفيذ، منح أنموذجًا من خلاله يمكن تصور التقدم الاجتماعي تجريبيًّا على نحو أفضل مما يفعل أنموذج التطوير المتأتي من علوم الطبيعة الحديثة.

- شيء مشابه يصدق على الاضطرابات السياسية التي كانت قد حصلت مع الثورة الفرنسية وأدت إلى خلق الدساتير المدنية. فعلى منوال مسارات مأسسة الحريات المدنية إنما كان ينبغي استقراء التقدم بدوره على نحو أوضح مما يمنحنا إياه تطور للعلوم الإنسانية هو في أي حال تطور مشكوك فيه.

- أخيرًا، مع النمو الرأسمالي ظهر الاقتصاد بوصفع منظومة جزئية مستقلة بذاتها على المستوى الوظيفي، وفي الاقتصاد السياسي المعاصر ارتسم بمساعدة

---

(28) L. Sklair, *The Sociology of Progress* (London: 1970), pp. 56 ff.

أنموذج الدورة أو التداول. وبذلك دخلت إلى العيان زوايا نظر إجمالية (holistisch)، من خلالها لم يعد ينبغي رد ظواهر تقسيم العمل الاجتماعي إلى شتات من الأفراد، كما ظهرت زوايا نظر وظائفية من خلالها يمكن النظر إلى المجتمعات، في تناسب مع الأجهزة العضوية، بوصفها أنساقًا مكتفية بذاتها.

إن الحافزين الأولين كليهما قد فضلا التأويل التجريبي لمسارات العقلنة بوصفها مسارات نمو، في حين أن الحافز الثالث قد يسر إدماج تاريخ المجتمع في أنموذج التطور، ذاك الذي كان وضعه داروين لتاريخ الطبيعة. بذلك استطاع سبنسر أن يرسي نظرية عن التطور الاجتماعي، تطهرت من المثالية الغامضة لفلسفة التاريخ، وأن ينظر إلى مظاهر تقدم الحضارة باعتبارها مواصلة للتطور الطبيعي، ومن ثم أن يُدرجها من دون أي التباسات تحت قوانين الطبيعة.

إن نزعات وتوجهات من قبيل التطوير العلمي والنمو الاقتصادي وإرساء دول دستورية ونشأة الإدارات الحديثة ...إلخ، إنما يمكن بذلك أن تُعالَج مباشرة بوصفها ظواهر تجريبية، وأن يتم تصورها بوصفها نتائج تابعة للتمايز البنيوي للأنساق الاجتماعية. هي لم تعد تحتاج إلى أن تؤول بوصفها مؤشرات تجريبية على تاريخ باطني للروح فحسب، تاريخ يتم إرجاعه إلى مسارات التعلم وإلى تراكم المعرفة، أو باعتبارها علامات على عقلنة في معنى فلسفة التاريخ.

إذا ألقينا نظرة على **الافتراضات الأساسية الأربعة** لفلسفة التاريخ التي تم استبيانها بالاعتماد على كوندورسيه، أمكن لنا تخصيص نظريات التطور الفيكتورية على هذا النحو المبسط: هي لم تضع لا النزعة العقلانية ولا النزعة الكونية للتنوير موضع سؤال، ولا هي تستشعر شيئًا ضد مخاطر المركزية الأوروبية، وكررت كذلك المغالطات الطبيعانية لفلسفة التاريخ، وإن كان ذلك بطريقة أقل بروزًا، وذلك أنها اقترحت في الأقل أن نؤول المنطوقات النظرية في شأن درجات التطور في معنى أحكام القيمة بخصوص التقدم العملي - الخلقي، ومن جهة أخرى، هي قد توجهت بقوة أكثر نحو العلوم الاجتماعية، وملأت فراغًا كانت فلسفة التاريخ بكلامها على القوانين التاريخية، ذي النوايا المثالية على الأرجح، قد تركته شاغرًا، وذلك بفضل تصور عن التطور مستلهم من البيولوجيا، وكما يظهر من العلوم التجريبية.

إن وضع تاريخ العلوم الذي انطلق منه ماكس فيبر من أجل أن يستأنف مبحث العقلانية، وأن يجعل منه من جديد مشكلًا قابلًا للمعالجة سوسيولوجيًا، إنما تعين عبر النقد الذي طال نظريات التطور هذه التي طبعت القرن التاسع عشر. وإن نقاط الهجوم الكبرى لهذا النقد يمكن الإشارة إليها في شكل تخطيطي بالاعتماد على العناوين المعطاة ها هنا. بذلك سوف أذهب عبر الافتراضات الأساسية المشوبة ضمنًا على الدوام بفلسفة التاريخ، وفقًا لترتيب معكوس: إن نقاط الهجوم هي الحتمية التطورية والطبيعانية الأخلاقية وكذلك النزعة الكونية والنزعة العقلانية لنظريات التطور.

**الحتمية التطورية**: إن صعود العلوم الإنسانية الذي كان تم منذ أيام رانكه (Ranke) وسافيني (Savigny) في إطار المدرسة التاريخية، قد كان مصحوبًا بالتأملات المنهجية[29]. ثم إن هذه التأملات قد أخذت في وقت لاحق منذ دلتاي شكلًا نسقيًا، باعتبارها نزعة **تاريخانية** (Historismus). وإن النقد التاريخاني قد وُجه سواء ضد النظريات الجدلية أو ضد النظريات التطورية عن التاريخ والمجتمع. وفي سياقنا نحن نهتم قبل كل شيء بنتيجة **واحدة** من هذه السجالات، ألا وهو التشكيك في التجريح في المحاولة الرامية إلى استخراج قوانين تطورية بالنسبة إلى ثقافة مؤولة على نحو طبيعاني. وقد عملت النزعة التاريخانية على خصوصية الثقافة بوصفها ميدانًا من الموضوعات مكونًا عبر روابط المعنى، يكشف عن انتظامات (Gesetzmässigkeit)[30] بنيوية، ولكن ليست نومولوجية (nomologisch)[31]، وبالحري ألا تكون بالتحديد تطورية. ومن سخرية القدر أن هذا الفصل التاريخاني للعلوم الثقافية عن النماذج البيولوجية وعن نماذج العلوم الطبيعية عمومًا، هو الذي جعل ماكس فيبر يعيد طرح المشكل المتعلق بنشأة المجتمعات الحديثة وتطورها من زاوية العقلنة، وهي زاوية غير تاريخانية تمامًا. إن التغييرات الموجهة، الناجعة على مستوى التراكم، إنما ينبغي، متى ما أخذنا النقد التاريخاني مأخذ الجد، أن تُرد إلى المنطق الداخلي لروابط المعنى أو الأفكار، وليس إلى الآليات التطورية للمنظومات الاجتماعية، وينبغي أن يتم تفسيرها بنيويًا وليس على أساس قوانين

(29) E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (Bonn: 1948).

(30) شرعيات وترتيبات قانونية. (المترجم)

(31) من «نوموس» أي الناموس أو القانون. (المترجم)

التطور الاجتماعي. من جهة أخرى، فإن هذا التراث التاريخاني منع على العموم فيبر من أن يكون عادلًا إزاء النزعة الوظيفية للمنظومة من ناحية تطوير جوانب أقل شبهة على المستوى المنهجي.

**الطبيعانية الأخلاقية**: إن فيبر إنما يوجد هو ذاته داخل تقليد **الكانطية الجديدة** للجنوب الغربي[32]. وعلى صعيد نظرية علوم الروح وعلوم الثقافة يمثل فيندلباند وريكارت مواقف شبيهة بمواقف دلتاي وفلاسفة آخرين من المدرسة التاريخانية. بيد أنه بالنسبة إلى المناظرة مع المقاربات التطورية، فإن الكانطية الجديدة، ما وراء فلسفتها الثنائية عن العلم، إنما اكتسبت دلالة خاصة، وعلى الحقيقة بسبب نظريتها عن القيم. فعلى المستوى المنهجي هي قد سوغت التمييز بين ما يكون وما يجب أن يكون، بين معاينات الوقائع وأحكام القيمة، وانقلبت في الفلسفة العملية انقلابًا حاسمًا على كل ضروب الطبيعانية الأخلاقية. هذه هي خلفية موقف ماكس فيبر من خصومة أحكام القيمة. ينقد فيبر مفاهيم التقدم ومفاهيم التطور، وتحديدًا، حينما تؤدي دورًا معياريًا ضمنيًا داخل العلوم التجريبية. إن الحساسية المرهفة لدى كانط وفلسفة القيم الكانطية الجديدة ضد المغالطات الطبيعانية في الميدان الخلقي، وعلى العموم ضد الخلط بين المنطوقات الوصفية والمنطوقات المعيارية، إنما له ولا ريب جانب آخر. إنها ترتبط لدى فيبر بارتياب، غير كانطي تمامًا، بل هو تقريبًا تاريخاني، من قدرة العقل العملي على العمل الحجاجي. وعلى المستوى المنهجي يرفض فيبر النزعة العرفانية (Kognitivismus) في الأخلاق بالصرامة نفسها التي يرفض بها الطبيعانية الخلقية.

**الكونية**: لفتت أبحاثُ القرن التاسع عشر في علوم الروح وعلوم الثقافة النظرَ إلى التباين الكبير في أشكال الحياة الاجتماعية والتقاليد والقيم والمعايير. وإن التاريخانية قد ركزت هذه التجربة الأساسية عن نسبية التقاليد الموروثة وطرائق التفكير، على المشكل المتعلق بما إذا لم تكن مناويل العقلانية المفترضة سلفًا في صلب العلوم التجريبية، عبارة عن مكونات ثقافة محصورة في الجهة وفي الزمان، وبالتحديد مكونات الثقافة الأوروبية الحديثة، وهو ما من شأنه أن يُفقدها ادعاء

---

(32) Th. Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation* (Durham: 1976); R. H. Howe, «Max Weber's Elective Affinities,» *AJS*, vol. 84 (1978), pp. 366 ff., and M. Barker, «Kant as a Problem for Weber,» *Brit. J. Soc.*, vol. 31 (1980), pp. 224 ff.

الصلاحية الكونية الذي رفعته في شكل ساذج. لكن التاريخانية يسرت على نفسها مسألة ما إذا كان من تعدد الثقافات إنما تنتج أيضًا نسبانية إبيستيمولوجية. وفي حين أن علوم الروح التي تتعامل مع تقاليد الثقافات المكتوبة، توحي بالانطباع الحدسي بأن مختلف الحضارات توجد في رتبة واحدة، فإن الأنثروبولوجيا الثقافية التي تهتم بالمجتمعات السابقة على الثقافات الكبرى، لا يمكنها أن تغفل بهذا اليسر عن فجوة التطور التي تفصل بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الحديثة. وعلاوة على ذلك، ففي الأنثروبولوجيا الثقافية الموجهة توجيهًا وظيفيًّا لا يوجد أبدًا خطرٌ لأنْ ينبذ المرء، مع الحتمية التطورية، كل شكل من التحليل النومولوجي الهادف إلى الكشف عن الانتظامات وأن يستخلص من ذلك استنتاجات نسبانية. وإن ماكس فيبر، كما سنرى، قد اتخذ في هذه الخصومة موقفًا يدعو إلى كونية حذرة، فهو لم ينظر إلى مسارات العقلنة[33] باعتبارها ظاهرة خاصة بالغرب، على الرغم من أن العقلنة التي أمكن رصدها في كل الديانات العالمية، إنما في أوروبا أولًا، قد أدت إلى شكل من النزعة العقلانية (Rationalismus) الذي ينطوي في الوقت ذاته على ملامح مخصوصة، نعني غربية، وكونية، نعني مميزة للحداثة عمومًا.

**النزعة العقلانية:** تم في فلسفات التاريخ ونظريات التطور استخدامُ العلم والتقنية بوصفهما مقياسًا للعقلنة. وللتدليل على طابع البراديغم (paradigmatisch) الذي يتمتعان به، توجد أسباب جيدة حتى ماكس فيبر لم ينكرها. ولكن من أجل أن يُستخدَما بوصفهما أنموذجًا لمفاهيم التقدم ومفاهيم التطور، فإن العلم والتقنية إنما ينبغي أن يتم تقويمهما، أكان ذلك في معنى التنوير أو في معنى النزعة الوضعية، وذلك يعني تخصيصهما بوصفهما آليات حل للمشاكل ذات دلالة كبيرة على مستوى تاريخ الجنس البشري. وإنه ضد هذا الرفع من قيمتهما بوصفها بديلًا من الميتافيزيقا (ersatzmetaphysisch) إنما صوب **النقد الثقافي البرجوازي لأواخر القرن التاسع عشر** سهامه، والذي وجد ممثليه الأكثر تأثيرًا في نيتشه وفي فلاسفة الحياة المعاصرين له. وحتى ماكس فيبر لم يكن خلوًا من تقديرات متشائمة

(33) «مسارات العقلنة» وليس «ظواهر العقلنة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 170). (المترجم)

من الحضارة التي غلب عليها العلم واصطبغت به (verwissenschaftlicht)[34]. لقد ارتاب ارتيابًا كبيرًا من مسارات العقلنة، المطلقة من كل قيد، المتخلصة من التوجيهات الأخلاقية للقيم التي لاحظها في المجتمع الحديث، وذلك إلى حد أن العلم والتقنية قد فقدا مكانتهما البراديغمية في نظريته عن العقلنة. ولقد تركزت أبحاث فيبر على الأساسات العملية والخلقية التي تمكن من مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية.

بموجب هذه الجوانب الأربعة المشار إليها، يفضل المنطلق العلمي أن يكون استعادة مقتبسة من علوم التجربة ولكن غير محصورة أبدًا في نطاق المذهب التجريبي، للسؤال المتعلق بكيف يمكن تصور نشأة المجتمعات الحديثة وتنميتها بوصفها سيرورة عقلنة؟ وسوف أبادر أولًا إلى الظواهر التي أولها فيبر بوصفها أمارات على العقلنة الاجتماعية، ثم أعمل على إيضاح مختلف مفاهيم العقلانية التي جعلها فيبر أساسًا لبحثه، وغالبًا في شكل ضمني (1). وإن نظرية فيبر إنما تمتد إلى العقلنة الدينية والاجتماعية، وبالتالي، من جهة أولى، إلى النشأة التاريخية - الكونية للبنى الحديثة للوعي، ومن جهة أخرى، إلى تجسد هذه البنى العقلانية في المؤسسات الاجتماعية. وهذه الروابط المركبة سوف أعيد بناءها من زاوية نظر نسقية، على نحو بحيث إنني أعمل، بالاعتماد على أعمال سوسيولوجيا الدين، على استكشاف المنطق الذي يقود عقلنة صور العالم (2)، ومن ثم، أستخلص أنموذجًا بنيويًّا عن العقلنة الاجتماعية، وذلك من أجل أن أفحص أول الأمر عن دور الأخلاق البروتستانتية (3) ثم عن عقلنة القانون (4).

---

(34) عن تأثير نيتشه في ماكس فيبر يقارن: E. Fleischmann, «De Weber à Nietzsche,» *Arch. Europ. Soc.*, vol. 5 (1964), pp. 190 ff.

# -1-

# في النزعة العقلانية الغربية

ضمن «الملحوظات الأولية» الشهيرة من مجموع محاولاته في سوسيولوجيا الدين[1]، ذكر ماكس فيبر في شكل استرجاعي «المشكَل التاريخي - الكوني» الذي أجهد نفسه طوال حياته طلبًا لتفسيره: نعني بذلك السؤال، لماذا، خارج أوروبا، «لم ينخرط لا التطور العلمي ولا الفني ولا تطور الدولة ولا الاقتصاد، في تلك الطرق التي تؤدي إلى العقلنة، التي هي خاصة بالغرب». وفي هذا السياق، أحصى فيبر جملة من الظواهر التي تشير إلى «النزعة العقلانية النوعية الخاصة بالثقافة الغربية». وإنها لطويلةٌ، قائمة الأعمال الطريفة الخاصة بالنزعة العقلانية الغربية. وسمى فيبر في المقام الأول علوم الطبيعة الحديثة التي أعطت للمعرفة النظرية شكلًا رياضيًّا وامتحنتها بمساعدة التجارب المحكمة، وقد أضاف إلى ذلك التخصصات النسقية للعلوم المنظمة في شكل جامعي، وذكر أيضًا المطبوعات الأدبية المنتجة لأغراض السوق، والأعمال الفنية الممأسسة من خلال المسارح والمتاحف والمجلات ...إلخ، والموسيقى التناغمية (harmonisch) التي تأخذ أشكال السوناتة والسيمفونية والأوبرا وآلات الأوركسترا من قبيل الأورغن والبيانو والكمان، واستعمال المنظور الخطي والمنظور الجوي في الرسم ومبادئ البناء في المعمار العظيم، وأحصى كذلك: التعاليم القانونية المنسقة في شكل علمي، ومؤسسات القانون الصوري والسلطة القضائية (Rechtsprechung) عبر

---

(1) من جهة البيليوغرافيا ينظر: C. Seyfarth and G. Schmidt, *Max Weber Bibliographie* (Stuttgart: 1977); G. Roth, «Max Weber, A Bibliographical Essay,» *ZfS* (1977), pp. 91 ff., and D. Käsler (ed.), *Klassiker des Soziologischen Denkens* (München: 1978), vol. 2, pp. 424 ff.

الموظفين المدربين قانونيًّا، والإدارة الحديثة للدولة من خلال تنظيم عقلاني يقوم به موظفون، يعمل على أساس القانون الذي تم سنه، وإضافة إلى ذلك، محاسبات العلاقات القانونية الخاصة والمنشأة الرأسمالية التي تعمل في شكل موجه نحو الربح، والتي تفترض الانفصال بين تدبير الأسرة وعمل المؤسسة، نعني الفصل القانوني بين ممتلكات الأشخاص وممتلكات المؤسسة، ممتلكات تتوفر على محاسبة عقلانية، وتنظم عملًا حرًّا صوريًّا من زاوية نظر النجاعة وتستخدم المعارف العلمية بغرض تحسين أدوات الإنتاج وتنظيم المؤسسة، وأخيرًا، يحيل فيبر على الأخلاق الرأسمالية للاقتصاد التي هي جزء من السلوك العقلاني في الحياة - «إذ كما أنها متوقفة على التقنية العقلانية وعلى القانون العقلاني، كذلك تعتمد العقلانية الاقتصادية عمومًا في نشأتها أيضًا على قدرة البشر واستعدادهم على الصعيد **العملي** للتحلي بنمط معين من **السلوك** العقلاني **في الحياة**»[2].

هذا الإحصاء لأشكال تجلي النزعة العقلانية الغربية هو مدعاة لضرب من الحيرة. ومن أجل الظفر بنظرة جامعة أولى، أختار طريقتين مختلفتين: ترتيب (Einordnung) المضامين (1) وإيضاح المفاهيم (2) المتعلقة بتلكم الظواهر، وذلك كي نقوم في خاتمة المطاف بالتحقق مما إذا كان فيبر قد تصور العقلانية الغربية بوصفها خصوصية ثقافية أو بوصفها ظاهرة ذات دلالة كونية.

## (1) مظاهر النزعة العقلانية الغربية

بالنسبة إلى التصنيف (Klassifikation) التالي، سوف أستخدم التقسيم المعتاد منذ بارسونز إلى مجتمع (أ) وثقافة (ب) وشخصية (ج).

(أ) إن ماكس فيبر إنما يتصور **تحديث المجتمع** على غرار ماركس، باعتباره **تمايزًا** (Ausdifferenzierung) بين الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة. وهما الاثنان يتكاملان في وظائفهما على نحو أنهما يحققان استقرارهما في شكل متبادل. وإن ما يشكل النواة التنظيمية للاقتصاد الرأسمالي هو المؤسسة الرأسمالية، والتي

- هي مفصولة عن تدبير المنزل،
- وبمساعدة حساب رأس المال (المحاسبة العقلانية)،

(2) M. Weber, *Die protestantische Ethik* (Hamburg: 1973), vol. 1, p. 20.

– توجه قرارات استثمارها بمقتضى حظوظها في سوق البضائع أو سوق رأس المال أو سوق الشغل،

– تستخدم قوى الشغل الحرة صوريًّا في شكل ناجع،

– وتستعمل المعارف العلمية استعمالًا تقنيًّا.

وأما ما يشكل النواة التنظيمية للدولة فهو جهاز الدولة (Staatsanstalt)، الذي

– على أساس منظومة ضريبية مركزية ودائمة،

– يتوفر على قوة عسكرية قائمة وخاضعة لقيادة مركزية،

– ويحتكر (monopolisiert) وضع القوانين والاستعمال المشروع للعنف (legetime Gewaltanwendung)،

– وينظم الإدارة في شكل بيروقراطي نعني في شكل سيادة أو سيطرة (Herrschaft) بواسطة موظفين مختصين[3].

---

(3) يصف بنديكس سمات هذه الإدارة على النحو الآتي: «هي منشأة من الوظائف الرسمية، ذات استمرارية، ومضبوطة بقواعد، وذلك في نطاق:

– كفاءة ما (أهلية ما)، تعني: أ) مجالًا من الالتزامات، المحدودة ماديًّا بناءً على توزيع الأعمال؛ ب) مع إدراج السلطة المطلوبة تقريبًا لهذا الغرض؛ ج) مع تحديد صارم لوسائل الإكراه المسموح بها عند الاقتضاء ولشروط استخدامها.

من أجل ذلك يدخل:

– مبدأ تراتب المناصب، بمعنى نظام من وظائف المراقبة والتفقد بالنسبة إلى كل سلطة مع حق الاستئناف أو الشكوى من المنظورين لدى مواقع عليا. وعلى أنحاء مختلفة يُطرَح السؤال عما إذا ومتى تعوض هيئة الشكوى النظام ذاته الذي ينبغي تعديله عبر نظام 'صحيح' أو يُحول هذا الأمر إلى مصلحة تابعة له من خلالها تمت الشكوى.

– ما يسوغ... هو مبدأ الفصل التام للطاقم الإدراي عن الوسائل الإدراية للتصرف والبيع. فالمسؤولون والموظفون والعملة ليس لهم ملكية المواد الإدارية ووكالة الشراءات، بل يتسلمونها عينًا أو نقدًا ويكونون خاضعين للمحاسبة.

– لا يوجد، في حالة العقلانية التامة، أي شكل من التملك للمنصب من صاحبه. فحيثما يكون 'حق' ما في 'منصب' ما مقررًا... فإن ذلك لا يخدم في العادة هدف تملك ما من طرف المسؤول، بل تأمين العمل في منصبه، العمل المادي البحت ('المستقل عن أي شيء آخر')، ولكن المرتبط بمعايير.

– ما يسوغ هو مبدأ انتظام العمل في الإدارة، حتى حيثما يكون النقاش الشفوي في واقع الأمر هو القاعدة أو لائحة مكتوبة أصلًا»، R. Bendix, *Max Weber, Das Werk* (München: 1964), pp. 321 f.

يُستخدم القانون الصوري، القائم على مبدأ النظام الأساسي (Satzungsprinzip)، بوصفه أداة تنظيمية بالنسبة إلى الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة، كما أيضًا بالنسبة إلى وجوه التبادل بينهما. وإن هذه العناصر الثلاثة، التي تم البحث فيها ضمن كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، إنما هي مقومة بالنسبة إلى عقلنة المجتمع. رب عناصر يعتبرها فيبر بمثابة تعبير (Ausdruck) عن النزعة العقلانية الغربية، وفي الوقت ذاته بوصفها ظاهرة مركزية في حاجة إلى تفسير. وهو يميزها من ظواهر العقلنة التي توجد على مستوى الثقافة والشخصية. وفيها أيضًا تتجلى النزعة العقلانية الغربية، بيد أنه عند بناء نظريته، لم تأخذ، كما هي حال العقلنة الاجتماعية، موضع الشيء الذي ينبغي تفسيره.

(ب) **العقلنة الثقافية** وقد استنبطها فيبر من العلم والتقنية الحديثين، ومن الفن المستقل بنفسه ومن الأخلاق المهتدية بالمبادئ الراسخة في الدين.

يسمي فيبر عقلنةً كل توسيع للمعرفة التجريبية، وللقدرة على التوقع، وللسيطرة الأداتية والتنظيمية على المسارات التجريبية. ومع **العلم الحديث**، أصبحت مسارات التعلم من هذا النوع قائمةً على التفكر، وصار من الممكن مأسستها في صلب المنشأة العلمية. ولقد طور فيبر، بلا ريب، في أعماله عن المناهج وعن نظرية العلم، مفهومًا واضحًا وثريًا من ناحية معيارية عن العلم. ومع ذلك، فإن ظاهرة نشأة العلوم الحديثة التي تأخذ ملامحها الخاصة عبر الموضعة (Objektivierung) المنهجية للطبيعة، والتي تحدث عبر التلاقي غير المحتمل بين الفكر الخِطابي (diskursiv) المدرب في شكل سكولائي، والتكوين الرياضي للنظرية، والموقف الأداتي من الطبيعة والتعامل التجريبي معها، لم يضعها فيبر في الحسبان إلا عرضًا. وإنما في وقت لاحق تم ربط التجديدات التقنية بتطور العلوم. ومع ذلك، «فإن الإدماج المنهجي لعلوم الطبيعة في خدمة الاقتصاد، إنما هو (أول الأمر) أحد أركان ذلك التطوير لـ 'منهجية الحياة' **عمومًا**، الذي ساهمت فيه... تأثيراتٌ معينة من عصر النهضة كما من عصر الإصلاح»[4]. ويعتبر فيبر «تاريخ **العلم** الحديث وعلاقاته العملية مع الاقتصاد التي تطورت في العصر الحديث، من جهة، وتاريخ سلوك **الحياة** الحديث في دلالته العملية بالنسبة إلى

(4) M. Weber, *Die protestantische Ethik* (Hamburg: 1972), vol. 2, p. 325.

هذا الاقتصاد، من جهة أخرى،... أمرين ’مختلفين من حيث الأساس‘»[5]. وإنما بالأمر الأخير منهما فحسب اهتم فيبر في أعماله الميدانية (material). وإن تاريخ العلم والتقنية هو جانب مهم من الثقافة الغربية، لكن فيبر قد عامله إبان **محاولته السوسيولوجية** الرامية إلى **تفسير** نشأة المجتمع الحديث، بوصفه شرطًا هامشيًّا.

يتباين هذا الدور الجانبي، السببي والتكويني، لتطور العلم تباينًا خاصًا مع الدور الكبير الذي تؤديه بنيةُ التفكير العلمي في **التصور التحليلي لأشكال العقلانية**. وإن الفهم العلمي للعالم الذي يحمل صبغة العلوم إنما هو النقطة المرجعية لذلك المسار التاريخي - الكوني لنزع السحر (Entzauberung)، والذي توجد في نهايته «أرستقراطية غير أخوية (unbrüderlich)[6] قائمة على امتلاك الثقافة العقلانية»[7]: «دائمًا حيثما تكون المعرفة التجريبية في شكل عقلاني قد حققت عملية نزع السحر عن العالم وتحويله إلى آلية سببية، إنما ينبثق التوتر في نهاية الأمر ضد ادعاءات المصادرة الأخلاقية: بأن العالم كوسموس (Kosmos) يأخذ نظامه من الله، وبالتالي موجه على نحو **له معنى** أخلاقي مهما كان شكله. وذلك أن النظرة التجريبية للعالم والموجهة بأكملها توجيهًا رياضيًّا، هي من حيث المبدأ تظهر الإنكار لكل طريقة نظر من شأنها أن تتساءل عمومًا عن ’معنى‘ ما للحدثان الجاري داخل العالم»[8]. ومن هذه الزاوية، فإن ماكس فيبر يفهم العلم الحديث باعتباره قوة القدر في المجتمع المعقلَن.

لكن ليس العلم فحسب، بل **الفن المستقل** أيضًا، هو من أشكال تجلي العقلنة الثقافية، التي أحصاها فيبر. وإن نماذج التعبير ذات الأساليب الفنية التي كانت مدمجة أول الأمر في المناسك الدينية بوصفها زخارف للكنائس

---

(5) Ibid., p. 324.

(6) مع الحداثة تم الخروج، بحسب ما جاء في مقالات فيبر في سوسيولوجيا الأديان، من دين الخلاص المسيحي، وبالتالي من نطاق أخلاق «الأخوة» الكونية بين المسيحيين، وظهر «تنسك دنيوي» تخلى عن كونية المحبة الدينية وقبل بحالة «تشيؤ العالم» الاقتصادي، والعالم بأسره بوصفه مخلوقًا وحادثًا، ومن ثم انخرط الوعي الحديث في «وضعية من اللاأخوية»، حيث يتم الاكتفاء بضرب من «النعمة الحرة». (المترجم)

(7) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1963), vol. 1, p. 569.

(8) Ibid., p. 564.

والمعابد، ورقصات وأناشيد طقوسية، وعروضًا ركحية لحلقات ونوبات من النص المقدس ...إلخ هي قد استقلت بنفسها مع الشروط الجديدة للإنتاج الفني، البلاطي والرعوي (höfish-mäzenatisch)، أول الأمر، ثم البرجوازي - الرأسمالي في وقت لاحق: «إن الفن قد قام بذاته عندئذ بمثابة كوسموس من القيم الخاصة، الواعية بذاتها، المتصورة، المستقلة بذاتها، أكثر فأكثر على الدوام»[9].

يعني تحقيق الاستقلال في بادئ الأمر أن «القوانين الخاصة بالفن» يمكن لها أن تنبسط كما هو من شأنها. وبلا ريب، فإن فيبر لا يفحص هذا الأمر في المقام الأول من جانب العمل على تأسيس منشأة أو شركة فنية (من خلال مأسسة جمهور من أحباء الفن ونقد فني يعمل وسيطًا بين منتجي الفن ومتقبليه). فهو قد ركز مسعاه بالأحرى على تلك المفاعيل التي يخلفها تصورٌ واعٍ للقيم الجمالية الخاصة من حيث السيطرة على المادة الفنية، وذلك يعني من حيثُ تقنيات الإنتاج الفني. وفي ما ظهر بعد موته من كتابات عن «الأساسات العقلانية والسوسيولوجية للموسيقى»، بحث فيبر في تشكل هرمونيكا أو نغميات الأوتار، وفي نشأة التدوين الحديث للنوتات الموسيقية، وفي تطور صناعة الأدوات الموسيقية (وخاصة البيانو باعتباره أداة ذات لوحة مفاتيح حديثة تمامًا). وعلى هذا الخط حلل أدورنو تطور الفن الطليعي وبيَّن كيف تصيرُ مسارات الإنتاج الفني ووسائله تفكريةً، وكيف يتخذ الفن الحديث من طريقة السيطرة على المادة الفنية هي ذاتها موضوعًا (Thema) لعرضه. وفي الواقع بقي متشككًا إزاء هذا النحو من «استقلال المنهج عن الموضوع (Sache)»: «لا جدال في أن المواد التاريخية والسيطرة عليها: نعني التقنية، قد خطت خطوات إلى الأمام، وإن اكتشافات من قبيل المنظورية في الرسم وتعدد الأصوات في الموسيقى، لهي أبرز مثال على ذلك. وعلاوة عن ذلك يوجد تقدم أيضًا لا يمكن إنكاره حتى في الإجراءات المقننة ذات مرة، والذي هو بلورة متسقة لها، من ذلك، تمايز الوعي الهرموني أو النغمي من عصر الباس المستمر (Generalbass)[10] إلى عتبة الموسيقى الحديثة أو الانتقال من النزعة الانطباعية إلى

---

(9) Ibid., p. 555.

(10) تقنية ارتجال موسيقي من أصل إيطالي (basso continuo)، تعود إلى موسيقى الباروك منذ حوالى عام 1600. (المترجم)

التنقيطية (Pointillismus)[11]. إن هذا النوع من التقدم الذي لا يمكن تجاهله هو مع ذلك لم يكن تقدمًا في الكيف فحسب. فما تم الظفر به في فن الرسم على مستوى الوسائل من جيوتو (Giotto)[12] وتشيمابو (Cimabue)[13] إلى بييرو ديلا فرانتشيسكا (Piero de la Francesca) أو (Piero della Francesca)[14]، هو أمر وحده العمى يمكن أن يجادل فيه، أما أن نستنتج من ذلك بأن رسوم بييرو قد كانت أحسن من جداريات أسيزي (Assisi)[15] فهذا سيكون من قبيل الوعظ والإرشاد (schulmeisterlich)»[16]. إن العقلنة، كذا كان ماكس فيبر ليقول، إنما تمتد لتشمل تقنيات تحقيق القيم، وليس القيم ذاتها.

إلا أن منح الاستقلال الذاتي (Autonomisierung) للفن إنما يعني تحرير القوانين الخاصة بالدائرة الجمالية للقيم، الذي هو وحده ما يجعل ممكنًا عقلنة الفن ومن ثمة تهذيب أساليب (Kultivierung) التجارب في التعامل مع الطبيعة الباطنية، وذلك يعني التفسير المنهجي - التعبيري للذاتية المحررة من المواضعات اليومية في المعرفة والفعل. وهذه النزعة تعقبها فيبر أيضًا في الحياة البوهيمية (Bohème) للمتشردين وأساليب الحياة التي تقابل التطور الحديث للفنون. ويتحدث فيبر عن نزعة الاستقلال والجهد الأسلوبي (Stilisierung) لإرساء «دائرة عناية واعية وبالتالي خارجة عما هو يومي» بالحب الجنسي، والفن الشبقي الذي يمكن أن يبلغ إلى حد «النشوة الإيغافية» (orgiastisch) أو «الشغف المرضي».

لا يؤدي تطور الفن لدى فيبر في التفسير **السوسيولوجي** للعقلنة الاجتماعية إلا دورًا يسيرًا كما هي حال الدور الذي يؤديه تاريخ العلم. لا يستطيع الفن حتى

---

(11) مدرسة في الرسم ظهرت بعد عام 1801. (المترجم)

(12) رسام ومهندس معماري إيطالي (1266-1337)، ممن ساهموا في عصر النهضة الإيطالية، وتلميذ تشامبو. (المترجم)

(13) رسام إيطالي (1240-1302) وفنان فسيفساء من فلورنسا، يعتبر أصل الفن الإيطالي. (المترجم)

(14) هو رسام إيطالي (1416-1492) من عصر النهضة. اهتم بالرياضيات ودراسة نظريات الهندسة والأبعاد، وترك مؤلفًا مهمًّا (*De prospectiva pingendi*) في كيفية تصوير الأشياء بحسب التقنيات المنظورية. (المترجم)

(15) مدينة في وسط إيطاليا. (المترجم)

(16) Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie Gs. Schr* (Frankfurt am Main: 1970), vol. 17, p. 313.

تسريع هذه المسارات، كما يفعل علم تحول إلى قوة إنتاج. الفن المستقل والتقديم التعبيري للنفس هما على الأرجح في علاقة تكاملية مع عقلنة الحياة اليومية. هما يضطلعان بدور المعوض عن «**فداء** (Erlösung) داخل العالم من الحياة اليومية وقبل كل شيء من الضغط المتزايد للنزعة العقلانية النظرية منها والعملية»[17]. وإن تشكيل دائرة القيم الجمالية والنزعة الذاتية المجسدة في مثال البوهيميين، إنما يمثل عالمًا مضادًّا إزاء «الكوسموس المتشيئ» للعمل المهني.

بلا ريب، تنتمي الثقافة المضادة، ذات الصبغة الجمالية، سوية مع العلم والتقنية من جهة، ومع **التمثلات الحديثة للقانون والأخلاق** من جهة أخرى، إلى جملة الثقافة المعقلَنة. لكن هذه النزعة العقلانية الخلقية والقانونية هي التي شأنها أن تسوغ باعتبارها مركبًا مركزيًّا بالنسبة إلى نشأة المجتمع الحديث.

بالفعل، يطلق فيبر اسم العقلنة أيضًا على منح الاستقلال (Verselbständigung) العرفاني لكل من **القانون والأخلاق**، بمعنى التخلص من الرؤى العملية - الخلقية، والمذاهب الأخلاقية والقانونية، والمبادئ والأمثال وقواعد القرار في شأن صور العالم، حيث كانا في أول أمرهما منصهريْن. وفي أي حال، فإن صور العالم الكوسمولوجية والدينية والميتافيزيقية هي مهيكَلة على شاكلة أن الفروق الباطنية بين العقل النظري والعقل العملي لم تصبح (noch nicht)[18] ذات صلاحية. وإن خط العمل على منح الاستقلال الذاتي للقانون والأخلاق إنما يقود إلى القانون الصوري إلى أخلاقيات القناعة (Gesinnungsethik)[19] وأخلاقيات المسؤولية الدنيويتين (profan). وإن كليهما، وبوجه ما، في تزامن مع العلم التجريبي الحديث، قد حظيا بإخراج نسقي (systematisiert) في إطار الفلسفة العملية للحداثة - القانون بوصفها قانونًا طبيعيًّا عقليًّا، والأخلاق باعتبارها أخلاقيات صورية. بلا ريب، لا يزال هذا الاستقلال ذاته يشق طريقه داخل منظومات التأويل الدينية. وإن نبوءات

---

(17) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, p. 555.

(18) «لم تصبح» وليس «لم تعد» كما تقول الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987) p. 177). (المترجم)

(19) تعني لفظة «Gesinnung» معاني «الميل» و«الرأي» و«الموقف» و«طريقة التفكير»، ولكن كلها في نطاق سياسي، فهي تجمع بين الإحساس بالميل نحو عقيدة سياسية ما و«الاقتناع» بها اقتناعًا داخليًّا قائمًا على «عقلية» أو «استعداد ذهني» راسخ يشبه «الاعتقاد» الديني. (المترجم)

الفداء (Erlösung) الجذرية قد قادت إلى القطع الحاد بين البحث عن الخلاص (das Heil) الذي يتوجه نحو نعم الخلاص ووسائل الفداء الروحية المتسامية، ومعرفة عالم خارجي، تم تحويله إلى موضوع. وقد بيَّن فيبر، كيف أنه إنما من رحم التدين القنوع (Gesinnungsreligiosität)[20] انبثقت بدايات أخلاق القناعة: «وهذا ينتج من معنى الفداء ومن ماهية التعاليم النبوية عن الخلاص، بمجرد أن... تتطور هذه التعاليم نحو أخلاقيات عقلانية ومن ثم موجهة نحو خيرات الخلاص الدينية **الباطنية** بوصفها وسائل الفداء»[21].

من زوايا نظر صورية، تتخصص هذه الأخلاقيات بأنها **تقودها مبادئ وذات نزعة كونية**. وإن التدين النمطي للأمم إنما شأنه أن يؤسس أخلاقيات أخوة (Brüderlichkeit) صورية، هي بالإحالة على «الجار» أو «القريب» إنما ترفع الانفصال بين الأخلاق الباطنية والأخلاق الخارجية (الذي يطبع أخلاقيات العشيرة والجوار كما أخلاقيات الدولة): «دائمًا ما كان مطلبها الأخلاقي يتوجه نحو إرساء أخوة ذات نزعة كونية، تذهب في ما هو أبعد من كل حواجز الروابط الاجتماعية، بما في ذلك في كثير من الأحيان رابطة الإيمان الخاصة بها»[22]. ويقابل ذلك قطع جذري مع النزعة التقليدية للتراث القانوني.

من منظور أخلاقيات صورية، ترتكز على مبادئ كلية، تم الحط من قيمة معايير القانون (كما أيضًا خلق القانون وتطبيق القانون) التي تعتمد على السحر والتقاليد المقدسة والوحي ...إلخ: إن المعايير تسوغ منذ الآن باعتبارها مواضعات (Konventionen)، تخضع للفحص بناءً على فرضيات (einer hypothetischen Betrachtung zugänglich)[23] ويمكن أن يتم سنها في شكل وضعي. وكلما ازداد تطوير التمثلات القانونية في شكل مكمل لأخلاقيات القناعة، متانةً وقوةً، صارت المعايير والإجراءات والمواد القانونية موضوعًا للمباحثة (Erörterung) العقلانية والقرار الدنيوي. سوف أؤكد **كليهما**: مبدأ الحاجة إلى تعليل المعايير

---

(20) دين القناعة. (المترجم)

(21) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 541.

(22) Ibid., pp. 543 f.

(23) وليس «قابلة لأن تكون مستشكلة» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 177). (المترجم)

ومبدأ وضع القوانين (Satzung). وبلا ريب فإن فيبر، في توافق مع الوضعانية القانونية لعصره، قد استخرج اللحظة الأولى خصوصًا، ونعني بذلك التمثل الأساسي القاضي بأن أي قانون نشاء إنما يمكن خلقه وتغييره بواسطة وضع تحكمي وصوري للقوانين. وعن ذلك تنجم الأمارات الأهم للسيادة القانونية التي أستنسخها من الملخص الذي عقده بيندكس (Bendix):

- «إن أي قانون يمكن أن يُسن مع دعوى أن وفي انتظار أن يتم اتباعه من طرف كل الذين يخضعون لسيادة الجماعة السياسية.

- إن القانون من حيث هو كل يتكون من منظومة من القواعد المجردة الموضوعة عن قصد، وإقامة القانون تتمثل في تطبيق هذه القواعد على الحالات الخاصة. وإن إدارة الدولة هي في كل الأحوال مقيدة بقواعد قانونية، وتتم مزاولتها طبقًا لمبادئ كلية، يمكن التنصيص عليها، تتم الموافقة عليها أو عدم الموافقة عليها في كل حالة.

- إن المتقلدين المناصب العليا ليسوا أسيادًا أو حكامًا مسيطرين بأشخاصهم، بل هم 'مكلفون (Vorgesetzte)' بأن يأخذوا منصبًا في شكل مؤقت ومن خلاله يمتلكون سلطة محدودة.

- وإن البشر الذين يطيعون السيادة المؤسسة في شكل شرعي ومطابق للقانون (rechtsmässig)، هم مواطنون (Bürger) وليسوا رعية (Untertanen)[24] وهم يطيعون 'القانون' بدل إطاعة المسؤول الذي ينفذه»[25].

بمثل أهمية مبدأ وضع القوانين يكون التمثل الأساسي القاضي بأن كل قرار قانوني إنما يستوجب التعليل. وعن ذلك ينجم من بين أشياء أخر، أن:

- «الدولة ليس مسموحًا لها أن تتدخل في الحياة أو في الحرية أو في الملكية، من دون موافقة الشعب أو ممثليه المنتخبين. وكل قانون بالمعنى المادي إنما ينبغي... لهذا السبب أن يتأسس على فعل تشريعي»[26].

---

(24) في معنى «الخاضعين» أو «التابعين». (المترجم)

(25) Bendix, p. 320.

(26) Ibid., p. 320.

تمتد العقلنة الثقافية التي من رحمها تصدر البنى النمطية للوعي في المجتمعات الحديثة، كذا يمكننا أن نلخص الأمر، إلى الأجزاء العرفانية والجمالية - التعبيرية والخلقية - التقويمية للتراث الديني. مع العلم والتقنية، ومع الفن المستقل بنفسه وقيم التقديم التعبيري للنفس، ومع التمثلات القانونية والخلقية ذات النزعة الكونية، حدث تمايزٌ كبير بين **ثلاث دوائر من القيم، تتبع كل واحدة منها منطقًا خاصًا**. بذلك لا يتم الوعي بـ «القوانين الداخلية الخاصة» التي تحكم الأجزاء العرفانية والتعبيرية والخلقية للثقافة فحسب، بل من خلال تمايزها إنما يزداد التوتر بين هذه الدوائر. وفي حين أن النزعة العقلانية في الأخلاق تحتفظ أول الأمر بقرابة معينة مع السياق الديني الذي نبعت منه، فإن الأخلاق والدين يدخلان هما الاثنان في تضاد مع دوائر القيم الأخرى. وفي ذلك يرى ماكس فيبر «نتيجة عامة تمامًا، وهامة جدًا بالنسبة إلى تاريخ الدين، ناجمة عن تطور امتلاك الخيرات (داخل العالم وخارج العالم) نحو العنصر العقلاني والمقصود الواعي، والتسامي بواسطة **المعرفة**»[27]. وهذا بدوره هو نقطة البداية بالنسبة إلى جدلية العقلنة التي سيبسطها فيبر كما سنرى في شكل تشخيص للعصر الحاضر.

(ج) ما يقابل العقلنة الثقافية على مستوى منظومة الشخصية هو ذلك **السلوك المنهجي في الحياة**، والذي تمثل أساساته التحفيزية أهميةً من الطراز الأول عند فيبر، فهو يعتقد أنه يمسك ها هنا بأحد عوامل نشأة الرأسمالية، إنْ لم يكن بـ**العامل** الأهم منها. وفي نطاق توجهات القيم واستعدادات الفعل الخاصة بهذا الأسلوب في الحياة، اكتشف متضايفات الشخصية مع أخلاقِ قناعةٍ ذات نزعة كونية، مترسخة في الدين ومحكومة بمبادئ، وضعت يدها على الطبقات الحاملة للرأسمالية. في المقام الأول، انتقلت النزعة العقلانية في الأخلاق إذًا من مستوى الثقافة إلى مستوى منظومة الشخصية. وفي الواقع، فإن الشكل الملموس للأخلاق البروتستانتية، المركز على فكرة الدعوة (Beruf)[28]، إنما يعني أن النزعة العقلانية الأخلاقية تمنح الأساسات التي يقوم عليها موقف عرفاني - أداتي من الحوادث التي تجري داخل العالم، وعلى الخصوص من التفاعلات المجتمعية (sozial) في مجال العمل الاجتماعي (gesellschaftlich). كذلك فإن العقلنة العرفانية والقانونية

---

(27) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 542.

(28) في معنى «النداء» الروحي. (المترجم)

إنما تدخل في توجهات القيم التي من شأن هذا الأسلوب في الحياة، لدرجة أنها تتخذ من الدوائر المهنية مرجعًا لها. وفي المقابل فإن المكونات الجمالية - التعبيرية لثقافة معقلَنة إنما تجد مقابلاتها المخصوصة من ناحية الشخصية في استعدادات الفعل وتوجهات القيم التي تسلك سلوكًا مضادًّا للسيرة المنهجية في الحياة.

بحث فيبر عن الأسس الدينية[29] للسيرة العقلانية في الحياة ضمن الوعي اليومي لحامليها الأنموذجيين، في تمثلات الكالفنيين والتقويين والمنهاجيين والفِرق التي انبثقت عن الحركات التعميدية (täuferisch)[30]. وقد نجح بقوة وحزمٍ في بلورة الملامح الأساسية الآتية:

- الرفض الجذري للوسائل السحرية، وكذلك كل الأسرار المقدسة (Sakramente) المتخذة بوصفها وسائل البحث عن الخلاص، وذلك يعني: نزع السحر نهائيًّا عن الدين،

- العزل القاهر للمؤمن المفرد داخل عالم، حيث تتهدده أخطار اتخاذ الخليقة صنمًا يُعبد، وفي وسط جماعة فدائية (soteriologisch)[31]، تنكر أي تحديد مرئي لهوية المختارين،

- فكرة الدعوة التي عينها لوثر في أول الأمر التي بمقتضاها يثبت المؤمن نفسه عبر الإيفاء الدنيوي بواجباته الدعوية (beruflich) بوصفه أداة مطيعة للرب في هذا العالم،

- تحويل الإدبار اليهودي - المسيحي عن العالم إلى تعبد نسكي (Askese) داخل العالم بواسطة عمل دعوي (Berufsarbeit) بلا انقطاع، ومن ثم فإن النجاح الخارجي إن لم يكن يمثل السبب الواقعي فهو يمثل سبب معرفة المصير الفردي للخلاص،

---

(29) «الأسس الدينية» - عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 179). (المترجم)

(30) وتعرف بالعبارة اليونانية اللاتينية «Anabaptistae» التي تعني تجديد العماد أو التعميد. وهي حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في القرن السادس عشر في أوروبا. (المترجم)

(31) «سوتريولوجيا» - مذهب ديني يؤمن بأن خلاص البشر يحتاج إلى فادٍ يفديهم بنفسه. من اللفظ اليوناني «σωτηρία، *sotéria*»، الخلاص. والقصد هو صلب وقيامة المسيح باعتبارهما فداء للبشر. (المترجم)

- أخيرًا، الصرامة المنهجية لسلوك في الحياة محكوم بمبادئ ومراقب لنفسه ومستقل بأناه (ichautonom)، هو يخترق كل مجالات الحياة في شكل نسقي، وذلك من أجل أنه يوجد تحت فكرة تأمين الخلاص.

إلى حد الآن، نظمت وعلقت على ظواهر العقلنة التي أحصاها فيبر في توطئة مقالاته عن سوسيولوجيا الدين، على مستوى المجتمع والثقافة والأسلوب الشخصي في الحياة. وقبل أن أفحص في أي معنى يمكن أن يكون الكلام عن «عقلاني» و«عقلانية» (Rationalität)، أود بطريقة تخطيطية أن أقدم الترابط التجريبي الذي يفترض فيبر أنه موجود بين مختلف ظواهر النزعة العقلانية الغربية. ولهذا الغرض، أميز أولًا **دوائر القيم الثقافية** (العلم والتقنية، الفن والأدب، القانون والأخلاق)، بوصفها مكونات الثقافة التي وقع فيها، مع الانتقال إلى الحداثة، تمايزٌ عميق يفصلها عن المكون التقليدي لصور العالم الدينية - الميتافيزيقية، على خط التراث اليوناني، وقبل كل شيء التراث اليهودي - المسيحي، وهو مسار انطلق في القرن السادس عشر وبلغ خاتمته في القرن الثامن عشر، ثم بعد ذلك **منظومات الفعل الثقافية**، حيث يتم الاشتغال على التقاليد الموروثة من جوانب الصلاحية الخاصة بها: المنشأة العلمية (الجامعات والأكاديميات)، والمنشأة الفنية (مع مؤسسات إنتاج الفن ونشره وتلقيه، وهيئات الوساطة التي يحققها النقد الفني)، ومنظومة القانون (مع التكوين المختص للحقوقيين، الفقه العملي، القانون العمومي)، وأخيرًا الجماعة الدينية (حيث تُعلم وتُعاش أخلاقيات محكومة بمبادئ ومصحوبة بمطالبها الكونية، وذلك يعني متجسدة في شكل مؤسساتي)، ثم من بعد ذلك، **منظومات الفعل المركزية التي تعين وتثبت بنية المجتمع**: الاقتصاد الرأسمالي، الدولة الحديثة والأسرة الصغيرة، وفي المقام الأخير، على مستوى **منظومة الشخصية**، استعدادات الفعل وتوجيهات القيم التي هي خاصية نمطية بالنسبة إلى السلوك المنهجي في الحياة وإلى نظيره ذي النزعة الذاتانية.

في الجدول (II-1)، يتم تخصيص الاقتصاد الرأسمالي وإدارة الدولة الحديثة بوصفهما **الظاهرتين** التين يريد فيبر أن **يفسرهما** بمساعدة نظرية في العقلنة الاجتماعية. وإن التمايز بين هذين النسقين الفرعيين المترابطين الواحد بالآخر على نحو تكاملي لم يذهب بعيدًا كفاية إلا في مجتمعات الغرب، إذ

استطاعت العقلنة أن تتخلص من المواقع التي انطلقت منها وأن تستمر بتعديل ذاتي. ويستطيع ماكس فيبر أن **يصف** هذا التحديث بوصفه عقلنة اجتماعية، من أجل أن المنشأة الرأسمالية هي مفصلة على طراز الفعل الاقتصادي العقلاني، كما أن الجهاز الحديث للدولة مفصل على طراز الفعل العقلاني للإدارة، وبالتالي من أجل أن كليهما مصممان على نمط الفعل العقلاني بمقتضى غايةٍ ما. بيد أن هذا هو جانب فحسب، لا ينبغي أن يتم التغافل بسببه عن الجانب الثاني الذي، متى ما نظرنا من جهة منهجية، هو الأكثر أهمية من كليهما.

**الجدول (II-1)**

**أشكال ظهور العقلانية الغربية في زمن انبجاس الحداثة**

| | مكونات عرفانية | مكوّنات تقييمية | | مكونات إفصاحية |
|---|---|---|---|---|
| الثقافة | علم الطبيعة الحديث | القانون الطبيعي العقلي | الأخلاق البروتستانتية | الفن المستقلّ بنفسه |
| المجتمع | المنشأة العلمية (جامعات، أكاديميات، مخابر) | نظريات القانون الجامعية، تكوين حقوقيين مختصين | الجمعيات الدينية | المنشأة الفنية (إنتاج، فعل، تلقّ، نقد فنّي) |
| | الاقتصاد الرأسمالي | جهاز الدولة الحديث | الأسرة الصغيرة البورجوازية | |
| الشخصية | استعدادات الفعل وتوجهات القيم في السلوك المنهجي في الحياة | | | في أسلوب الحياة للثقافة المضادة |

يريد فيبر تحديدًا وقبل كل شيء **مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية** في شكل سيرورة عقلنة. وانطلاقًا من مسار العقلنة هذا وحده الذي يضطلع في خطاطة التفسير بدور المفسر، ينتج انتشار الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وبالنسبة إلى **الحالة التي انطلق منها** التحديث، توجد قبل كل شيء لحظتان تكتسيان أهمية خاصة: السلوك المنهجي في الحياة المتلفت نحو أخلاق الدعوة لدى رجال الأعمال وموظفي الدولة، من جهة، ووسائل تنظيم القانون الصوري، من جهة أخرى. وكلاهما، متى ما اعتُبرا من ناحية صورية، هما بمثابة الأساس الذي يشد بنى الوعي نفسها: التمثلات القانونية والخلقية مابعد التقليدية (posttraditional).

وفي حين أن التمثلات القانونية الحديثة، التي تم تنسيقها في هيئة القانون الطبيعي العقلي، تدخل في منظومة القانون والتنظيم القانوني للتبادل الاقتصادي وإدارة الدولة وذلك عبر علم القانون الجامعي وتكوين الحقوقيين والاستعمال العمومي للقانون المستوحى في شكل محترف ...إلخ، فإن الأخلاق البروتستانتية قد انتقلت إلى توجهات الفعل التي تأخذ شكل تنسك دعوي (berufsasketisch)، وذلك عبر وكالات التنشئة الاجتماعية للطائفة (Sozialisationsagenturen der Gemeinde) والأسرة المستوحاة في شكل ديني، وترسخت على نحو تحفيزي في صلب الطبقات الحاملة للرأسمالية. ولقد تجسدت بنى الوعي الخلقية - العملية على المسلكين، وفي الحقيقة تجسدت من جهة في المؤسسات، وفي منظومات الشخصية، من جهة أخرى. وهذا المسار قاد إلى نشر توجيهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية، وذلك قبل كل شيء في منظومات الفعل الاقتصادية والإدارية، ومن هذه الناحية كان له **علاقة** مع العقلانية بمقتضى غاية. بيد أن ما هو حاسم بالنسبة إلى فيبر هو أن هذا المسار، على أساس نمط بنى الوعي التي يمنحها نجاعة مؤسساتية وتحفيزية، إنما يمثل هو **ذاته** سيرورة عقلنة. وإن النزعة العقلانية الأخلاقية والقانونية إنما تدين بنفسها، كما هي حال العلم الحديث والفن المستقل برأسه، إلى ما حصل من تمايزٍ بين دوائر القيم، هو بدوره نتيجة ناجمة عن مسار نزع السحر (Entzauberung) المنعكس على مستوى صور العالم. إن النزعة العقلانية الغربية قد سبقتها عقلنةٌ دينية. وهذا المسار أيضًا المتعلق بنزع السحر عن منظومات التأويل الأسطورية وضعها ماكس فيبر بتبصر تحت مفهوم العقلنة.

يمكننا أن نميز بين دفعتين كبريين في العقلنة، بحث فيهما فيبر، من جهة أولى، في الدراسات عن أخلاق الاقتصاد في الأديان العالمية، ومن جهة أخرى، في دراساته عن نشأة الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة وتطورهما (بما في ذلك في الدراسات عن الأخلاق البروتستانتية). فهو قد أولى اهتمامه، من جهة أولى، بِـ **عقلنة صور العالم**، ومن ثم كان ينبغي عليه أن يوضِح الجوانب البنيوية من نزع السحر والشروط التي تحتها تنفصل (entkoppelt) الإشكاليات العرفانية والمعيارية والتعبيرية انفصالًا نسقيًا وتستطيع أن تنبسط طبقًا لمنطقها الداخلي. ومن جهة أخرى، اهتم بالتجسيد المؤسساتي للبنى الحديثة للوعي التي تبلورت من طريق العقلنة الدينية، وذلك يعني **بتحويل العقلنة الثقافية إلى عقلنة اجتماعية**.

بذلك ينبغي عليه أن يوضِح الجوانب البنيوية من القانون والأخلاق، بمقدار ما أن هذه من شأنها (أ) أن تجعل من الممكن تنظيم السيطرة القانونية وتنظيم التبادل بين الذوات الفاعلة في شكل استراتيجي وفقًا للقانون الخاص ...إلخ. (ب) أن تخلق التحفيز الداخلي نحو سيرة في الحياة، مخطط لها، وموجهة نحو عمل دعوي (Berufsarbeit)[32] منضبط ودائم.

## (2) مفاهيم العقلانية

يذكر فيبر دائمًا المرة تلو الأخرى بأن 'النزعة العقلانية' (Rationalismus) يمكن أن تدل على أشياء جد مختلفة: «كما سبق أن رأينا: إذا فكرنا في ذلك النوع من العقلنة الذي يقوم به المفكر النسقي إزاء صورة العالم: فهي تعني السيطرة (Beherrschung) النظرية المتزايدة على الواقع بواسطة مفاهيم مجردة ذات دقة متزايدة - أو على الأرجح، إذا فكرنا في العقلنة في معنى الحصول المنهجي على هدف عملي معطى معين، بواسطة حساب متزايد الدقة على الدوام للوسائل المناسبة. الأمران كلاهما مختلفان على الرغم من الانتماء المشترك بينهما الذي هو في النهاية لا يقبل الانفصال»[33]. بذلك، فإن فيبر يقوم منذ البداية بالتمييز بين السيطرة النظرية والسيطرة العملية على الواقع. بالطبع يولي فيبر اهتمامًا في المقام الأول نحو **العقلانية العملية** في معنى المقاييس التي من خلالها تتعلم الذوات الفاعلة كيف تراقب عالمها المحيط: «يفعل في شكل عقلاني بمقتضى غاية ما، منْ يوجه فعله بحسب غايات ووسائل وآثار جانبية، وبالتالي يزن وزنًا عقلانيًّا سواء الوسائل بالنظر إلى الغايات، أم الغايات بالنظر إلى الآثار الناجمة عنها، كما يزن، في النهاية، الغايات الممكنة المختلفة بالنظر إلى بعضها بعضًا، وبالتالي لا يفعل في أي حال **لا** في شكل عاطفي (affektuell)... **ولا** في شكل تقليدي»[34]. إن مفهوم الفعل العقلاني بمقتضى غاية هو بمثابة المفتاح بالنسبة إلى المفهوم

---

(32) عمل مهني يأخذ المهنة بوصفها استجابة لدعوة دينية مقدسة، حيث تصدق القولة المأثورة عند المسلمين «العمل عبادة». (المترجم)

(33) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, pp. 265 f.

(34) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 18.

[«وبالتالي هو لا يفعل في أي حال **لا** عاطفيًا... ولا تقليديًا» - جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 182). (المترجم)]

المركب للعقلانية المعتبرة (وبدايةً من ناحية جوانبها العملية). لكن هذه العقلانية الأكثر إحاطة التي عليها تأسست «في الغرب، منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، طريقة العقلنة البرجوازية للحياة، والتي أصبحت مألوفة لدينا»، هي ليست بأي وجه متماثلة في دلالتها مع العقلانية بمقتضى غاية. وأريد في خمس خطوات أن أعيد بناء الكيفية التي بها استجمع فيبر المفهوم المركب عن «العقلانية العملية»[35].

(أ) ينطلق فيبر من مفهوم واسع عن 'التقنية'، وذلك من أجل أن يوضح أن الجانب المتعلق **بالاستخدام المحكم للوسائل** في معنى جد مجرد إنما هو ذو وجاهة خاصة بالنسبة إلى عقلانية السلوك. ويسمي «تقنية عقلانية» استخدام الوسائل، «الذي (هو) موجه في شكل واع ومخطط له نحو التجارب ونحو التدبير (Nachdenken)...»[36] عمومًا. وطالما أنه لم يتم تخصيص التقنيات ومجال استخدامها وقاعدة التجربة التي عليها يمكن أن يتم التحقق إذا تطلب الأمر من نجاعتها، فإن مفهوم 'التقنية' إنما يبقى مفهومًا عامًّا جدًّا. كل قاعدة أو كل نسق من القواعد، من شأنه أن يسمح بفعل قابل لإعادة الإنتاج على نحو مؤكد، سواء كان فعلًا يتبع خطة أو يجري بمقتضى العادة، وسواء أكان قابلًا للتوقع من طرف المشاركين في التفاعل أم كان **قابلًا للحساب** من منظور الملاحظ، إنما هو بهذا المعنى تقنية: «بذلك فإنه توجد تقنية بالنسبة إلى كل، وإلى أي فعل: تقنية الصلاة،... تقنية التنسك، تقنية التفكير والبحث، تقنية التذكر، تقنية التربية، تقنية الحرب، تقنية موسيقية (لعازف ما، على سبيل المثال)، تقنية النحات أو الرسام...، وكلها قابلة لدرجات من العقلانية على قدر عال من التباين

(35) إن المحاولات التي تمت إلى حد الآن للعثور على إيضاح ما للمفهوم إنما أجدها غير مرضية: D. Claessens, «Rationalität revidiert,» *KZSS*, vol. 17 (1965), pp. 465 ff.; U. Vogel, «Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber,» *KZSS*, vol. 25 (1973), pp. 533 ff.; A. Swidler, «The Concept of Rationality in the Work of Max Weber,» *Soc. Inquiry*., vol. 43 (1973), pp. 35 ff.; A. Eisen, «The Meanings and Confusions of Weberian Rationality,» *Brit. J. of Sociol.*, vol. 29 (1978), pp. 57 ff., and W. M. Sprondel and C. Seyfarth (eds.), *Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung* (Stuttgart: 1981).

وعلى نحو مفيد: St. Kalberg, «Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalisation Process in History,» *AJS*, vol. 85 (1980), pp. 1145 ff.

(36) Weber, *Wirtschaft*, p. 14.

والاختلاف. وعلى الدوام يعني وجودُ **سؤال** 'تقني': أن الشك قائم في **الوسائل** الأكثر عقلانية»[37]. وبهذا المعنى، فإنه حتى تركيز الإشراق الصوفي الذي لا يقبل التحقق منه موضوعيًّا أو السيطرة النسكية على الدوافع والمشاعر قد تمت «عقلنتهما». والمقياس الوحيد، الذي به تُقاس العقلنة 'التقنية' بالمعنى الأوسع، هو انتظامُ (Regelhaftigkeit) سلوكٍ قابل لإعادة الإنتاج، بناءً عليه يستطيع **آخرون** أن يعدلوا من أنفسهم بحسبان[38].

(ب) هذه الدلالة الواسعة عن «التقنية» و«عقلنة الوسائل» حصرها فيبر بأنْ خصص الوسائل المقصودة. فحين لا يؤخذ في الاعتبار إلا الوسائل التي من خلالها تستطيع ذاتٌ قادرة على الفعل تحقيق أهداف موضوعة **عبر التدخل في العالم الموضوعي**، فإن مقياس تقدير النجاعة سوف يدخل على الخط. إن عقلانية استخدام الوسائل تنقاس بحسب النجاعة القابلة للمراقبة موضوعيًّا التي من شأن تدخل ما (أو من شأن امتناع وراءه هدف ما). وذلك يسمح بالتمييز بين الأفعال «العقلانية بمقتضى غاية ما على الصعيد الذاتي» والأفعال «السديدة (richtig) موضوعيًا»، كذلك يمكن الحديث عن «تقدم في عقلانية الوسائل» في معنى موضوعي: «إذا كان السلوك الإنساني (مهما كان نوعه)، في أي نقطة جزئية، قد تم توجيهه تقنيًّا بهذا المعنى على نحو «أكثر سدادًا» مما وقع إلى حد الآن، فإنه يوجد بذلك '**تقدم تقني**'»[39]. وهذا المفهوم عن التقنية هو كذلك متصور على نحو واسع النطاق، فهو يمتد لا إلى القواعد الأداتية للسيطرة على الطبيعة فحسب، بل كذلك إلى قواعد السيطرة الفنية على المواد أو على سبيل المثال إلى تقنيات «التعامل السياسي والاجتماعي والتربوي والدعائي مع البشر»[40]. ونستطيع بهذا

---

(37) Ibid., pp. 44 f.

(38) في اتصال مع هذا المفهوم يمكننا أن نقحم مفهوم التقننة (Technisierung) الذي سوف نستخدمه لاحقًا في سياق نظرية وسائط التواصل. تكون مُتَقْنَنَةً (technisiert) الأفعال ومجاري التواصل التي يمكن أن تتكرر آليًّا متى نشاء بحسب قاعدة ما أو جدول حسابي، بمعنى يمكن أن تكون متخلصة من القبول الصريح بالمعرفة الحدسية المطلوبة ومن صياغتها. يقارن: N. Luhmann, *Macht* (Stuttgart: 1975). لوهمان الذي أقحم مفهوم التقننة هذا في صلة بهوسرل.

(39) M. Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), p. 264.

(40) Ibid., p. 265.

المعنى أن نتحدث دومًا عن تقنيات، حين تكون الغايات التي يمكن أن تتحقق بمساعدتها، متصورة بوصفها مكونات للعالم الموضوعي، كذلك فإن التقنيات الاجتماعية لا يمكن أن تتصل بالعلاقات الاجتماعية والتفاعلات والمؤسسات والرموز، إلا متى ما تم افتراض هذه الأخيرة ضمن موقف توضيعي[41] بوصفها موضوعًا لتلاعب أو تحكم ممكن: «يمكن المرء... في المجال المخصوص، المسمى عادة 'تقنية'، ولكن أيضًا في تقنية الفعل، وكذلك في تقنية القانون، أن يتكلم على 'تقدم' ما (في معنى التقدم في العقلانية التقنية للوسائل)، **متى ما** أخذنا وضعية معينة في شكل واضح خاصة بهيئة ملموسة بوصفها نقطة انطلاق»[42].

(ج) هكذا، لا ينظر فيبر في بادئ الأمر إلى العقلانية إلا من جانب استخدام الوسائل فحسب. ثم يفصل (differenziert)[43] هذا المفهوم بأنْ يميز في الأفعال الموجهة نحو هدف ما بين جانبين قابلين للعقلنة: ليست الوسائل، وطريقة استخدامها، فحسب، يمكن أن تكون عقلانية بهذا القدر أو ذاك، بمعنى يمكن أن تكون فعالة (effectiv) بالنظر إلى غايات معطاة، بل الغايات نفسها يمكن أن تكون عقلانية بهذا القدر أو ذاك، بمعنى يمكن أن يتم اختيارها على نحو سديد موضوعيًّا في ضوء قيم ووسائل وظروف محيطة معطاة. وضمن شروط الفعل العقلاني بمقتضى غاية لا تدخل **عقلانية أداتية** في الوسائل، مقصودة ذاتيًّا أو معايَنة تجريبيًّا فحسب، بل أيضًا **عقلانيةُ الاختيار** التي تتعلق بوضع الغايات المنتقاة بحسب قيم ما. ومن هذا الجانب، لا يمكن لفعل ما أن يكون عقلانيًّا إلا بمقدار ما يكون فعلًا لا تحركه العواطف في شكل أعمى ولا تقوده التقاليد: «إن **واحدًا** من المكونات الجوهرية التي تقوم عليها 'عقلنة' الفعل هو استبدال الانخراط الداخلي في عادات مستقرة بالتكيف المخطط له مع المصالح القائمة»[44]. ويمكن عقلنة كهذه أن تحدث سواء على حساب الفعل العاطفي أم على حساب الفعل التقليدي.

---

(41) «ضمن موقف توضيعي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Haberamas, *Théorie*, p. 184). (المترجم)

(42) Weber, *Methodologische*, p. 265.

(43) يُدخل عليه فروقًا وتمايزات. (المترجم)

(44) Weber, *Wirtschaft*, p. 22.

إلى هذا السياق ينتمي التمييز بين **العقلانية الصورية والعقلانية المادية.** بيد أن صياغات فيبر الخاصة هي ليست جد واضحة. تتعلق العقلانية الصورية بالقرارات التي تتخذها الذوات الفاعلة بناءً على اختيار عقلاني التي تحاول، بحسب أفضليات واضحة وحكم مأثورة في اتخاذ القرار، أن تتابع مصالحها، كما هي الحال، على سبيل المثال، في التبادل الاقتصادي: «إن ما يجب أن يُخصص هنا بوصفه عقلانية **صورية** في نشاط اقتصادي ما، إنما هو مقياس **الحساب** الذي هو ممكن إزاءه تقنيًا أو هو مطبق فيه فعليًا... وبعين الضد من ذلك (يعني) مفهوم العقلانية **المادية**... هذا الأمر فقط...: أن المرء... يضع **مطالب** أخلاقية أو سياسية أو نفعية أو متعلقة باللذة أو طبقية (ständisch) أو مساواتية أو أي مطالب أخرى، وبناءً عليه يتم قيس نتائج النشاط الاقتصادي - وإن كان على المستوى الصوري نشاطًا 'عقلانيًا' أيضًا، بمعنى حسابيًا - هل هي نتائج **عقلانية بمقتضى قيمة ما** (wertrational) أو **عقلانية ماديًا** بمقتضى غاية ما (material zweckrational)»[45].

ما إن يتحرر فاعلٌ ما من شروط التقليد أو من الضوابط العاطفية إلى حد بحيث يستطيع أن يصبح واعيًا بأفضلياته وأن يختار أفضلياته (وقواعد القرار لديه) الواضحة، فإن فعلًا ما قد بات يمكن تقويمه من جانبين **اثنين:** من الجانب الأداتي من جهة نجاعة الوسائل ومن الجانب المتعلق بصحة استنباط الأهداف في نطاق أفضليات ووسائل وظروف جانبية معطاة. والجانبان كلاهما المتعلقان **بالعقلانية الأداتية وعقلانية الاختيار** متى ما أُخذا سوية، يسميهما فيبر باسم العقلانية **الصورية** في تباين مع التقويم المادي لمنظومة القيم الثاوي في أساس تلك الأفضليات.

(د) إن المطلب الذي يمكن أن يُطرَح من زوايا نظر العقلانية الصورية هو أن يكون الفاعل واعيًا بأفضلياته، وأن يدقق في القيم الثاوية في أساسها وأن يمتحن متانتها، وأن يضعها في نظام متعد (transitiv)[46] قدر الإمكان ...إلخ. إن فيبر إنما هو في المسائل المعيارية شكوكي، فهو مقتنع بأن القرار بين منظومات القيم المختلفة (وذلك كيفما تم إيضاحها تحليليًا) لا يمكن أن يُعلل، ولا يمكن

---

(45) Ibid., p. 60.

(46) بالمعنى الرياضي الخاص بنظرية المجموعات: مجموعة متعدية، حيث كل عنصر من عناصرها هو في الوقت ذاته جزء من الكل. (المترجم)

أن يُحفز عقلانيًا، وعلى وجه الدقة فإنه لا يوجد **عقلانية في مصادرات القيم** أو سلطات إيمانية بالنظر إلى مضامينها. ومع ذلك، فإن الطريقة التي تتعلق **بكيف** يعلل الفاعل أفضلياته، و**كيف** يتوجه بحسب قيم ما، هي بالنسبة إلى ماكس فيبر جانبٌ من الجوانب التي تحتها يمكن لفعل ما أن يُنظَر إليه بوصفه قابلًا للعقلنة: «يفعل على نحو عقلاني **محض** بمقتضى قيمة ما (rein wertrational)، بصرف النظر عن النتائج المتوقعة هو يفعل في خدمة القناعة التي له، بما يبدو عنده أن الواجب والكرامة والجمال والإرشاد الديني والتقوى أو أهمية 'قضية' ما، مهما كان نوعها، هي أشياء تأمر به وتحض عليه. ودائمًا ما يكون... الفعل العقلاني بمقتضى قيمة ما فعلًا بحسب 'أوامر ما' أو وفق 'مطالب'، يعتقد الفاعل أنها مفروضة عليه»[47]. وإن عقلانية القيم التي تتأسس عليها أفضليات الفعل، لا تنقاس بمضمونها المادي، بل بحسب خصائصها الصورية، ونعني بذلك بحسب ما إذا كان يمكن أن تكون أساسية على نحو بحيث من شأنها أن تؤسس وأن تعلل **طريقة في الحياة محكومة بمبادئ**. وحدها القيم التي يمكن أن تُجرد وأن **تُعمم** في قضايا أساسية (Grundsätzen)[48]، والتي يمكن أن تُستبطَن بوصفها مبادئ **صورية** وأن تُطبق **إجرائيًا**، إنما لها نوعُ قوة موجهة للفعل بمقدار من الحدة بحيث إنها قيمٌ من شأنها أن تتجاوز الوضعيات الجزئية، وأن تخترق في الحالة القصوى مجالات الحياة كلها على نحو نسقي، وأن تحمل سيرة ذاتية كاملة، بل تاريخ المجموعات الاجتماعية، تحت فكرة موحدة.

في هذا السياق يكون التمييز بين **المصالح** و**القيم** وجيهًا ومهمًّا. إن مواقف المصلحة تتغير، في حين أن القيم المعممة هي على الدوام تسوغ على أكثر من نمط واحد فقط من الوضعيات. وإن النزعة النفعية لا تولي أي اعتبار لهذا الفرق المقولي الذي تبلور في نطاق الكانطية الجديدة. فهو يقوم عبثًا بمحاولة **تأويل** (umdeuten) توجهات المصلحة في مبادئ إتيقية، وأقنمة (hypostasieren) العقلانية بمقتضى غاية هي نفسها في قيمة ما. ولذلك، فإن المذهب النفعي، كما يرى فيبر، لا يستطيع أبدًا أن يبلغ إلى المنزلة والقدرة على العمل التي من شأن إتيقا محكومة بمبادئ.

---

(47) Ibid., p. 18.

(48) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 186). (المترجم)

(هـ) لقد فصل فيبر مفهوم العقلانية العملية من ثلاثة جوانب هي **استخدام الوسائل ووضع الأهداف والتوجيه بحسب قيم ما**. فالعقلانية الأداتية التي من شأن فعلٍ ما إنما تنقاس بحسب التخطيط الفعال في استخدام الوسائل بإزاء أهداف معطاة، وعقلانية الاختيار لفعلٍ ما تنقاس بحسب بصحة احتساب الأهداف بالنظر إلى قيمٍ مدركة في شكل دقيق، ووسائل وظروف جانبية معطاة، وأما العقلانية المعيارية لفعلٍ ما فهي تنقاس بحسب القوة الموحدة والمنسقة والنظر الثاقب الذيْن وراء مقاييس القيم والمبادئ التي عليها تتأسس أفضليات الفعل. والأفعال التي تستوفي شروط عقلانية الوسائل وعقلانية الاختيار، يسميها فيبر 'عقلانية بمقتضى غاية ما' (zweckrational)، والأفعال التي تستوفي شروط العقلانية المعيارية، يسميها 'عقلانية بمقتضى قيمة ما' (wertrational). وهذان الجانبان كلاهما يمكن أن يتغيرا في شكل مستقل الواحد عن الآخر. وإن أنحاء من التقدم في بُعد العقلانية بمقتضى غاية يمكن أن «تجري في مصلحة فعلٍ غير مؤمن بالقيم، عقلاني بحت بمقتضى غاية، وذلك على حساب فعل يتم على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما»[49]. ويبدو أن الثقافة الغربية المعقلَنة عمومًا إنما تتطور في هذا الاتجاه. بيد أنه توجد أيضًا دلائل على الحالة المقابلة المتعلقة بعقلنة التوجيه بحسب قيم ما عندما يتزامن ذلك مع امتناع الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما. وهذا يصح بوجه ما على البوذية المبكرة التي اعتبرها فيبر ضربًا من الإتيقا العقلانية[50]، «في معنى سيطرة دائمة، يقظة، على كل دوافع طبيعية»، ولكن التي تبتعد في الوقت ذاته عن أي سيطرة (Bemächtigung) منضبطة على العالم.

إن القران بين الفعل العقلاني بمقتضى غاية والفعل العقلاني بمقتضى قيمة إنما يثمر نمط الفعل الذي من شأنه أن يستوفي شروط **العقلانية العملية في جملتها**. وحينما يعمد أشخاص ومجموعات إلى تعميم الأفعال من هذا النمط في الزمان وعلى المجالات الاجتماعية، فذلك بحسب فيبر مدعاة للحديث عن **سلوك منهجي – عقلاني في الحياة**. ويرى فيبر في التنسك الدعوي (Berufsaskese) البروتستانتي للنزعة الكالفنية والفِرق الطهورية (Puritanisch) المبكرة أول نهج

(49) Weber, *Wirtschaft*, p. 22.

(50) Ibid., p. 483.

تاريخي قريب من هذا النمط المثالي (Idealtypus): «إن وجود وحدة مبدئية ونسقية لا تنفصم بين إتيقا الدعوة (Berufsethik) داخل العالم واليقين الديني بالخلاص هو أمر لم يتحقق في العالم كله إلا في الإتيقا الدعوية للبروتستانتية التنسكية. وإنما ها هنا فحسب لا يكون العالم، في انحطاطه من حيث هو كائن مخلوق، ذا دلالة إلا على صعيد ديني وبشكل حصري، وذلك بوصفه موضوعًا للقيام بالواجب عبر فعل عقلاني، وبحسب إرادة إله يتعالى على العالم بإطلاق. وإن الطابع الغائي للفعل، العقلاني، الرصين، غير المستسلم للعالم، والنجاح الذي من شأنه، إنما هو أمارة على أنه قائم على نعمة الله. ليس العفة، كما عند الرهبان، بل اجتناب كل «لذة» شبقية، وليس الفقر، وإنما اجتناب كل متعة ربحية والتفاخر الإقطاعي المسرور بالثروة، وليس التدرج النسكي في الدير، بل السلوك اليقظ في الحياة، المسيطَر عليه في شكل عقلاني، وتجنب كل استسلام إلى جمال العالم أو الفن أو إلى الأمزجة والمشاعر الخاصة، - تلك هي مطالب السلوك في الحياة ووجه الانضباط فيه ومنهجيته، والتي هي الهدف الوحيد، وهو ما يمثله 'إنسان الدعوة' (Berufsmensch) في شكل نمطي، والتجسيد (Versachlichung) العقلاني وجمعنة (Vergesellschaftung) العلاقات الاجتماعية هما النتيجتان المخصوصتان للتنسك الدنيوي (innerweltlich) الغربي، وذلك على الضد من كل تدين آخر في العالم»[51].

بذلك، فإن السلوك العقلاني في الحياة في شكل منهجي، قد تخصص بكونه يثبت نمطًا مركبًا من الفعل، هو مبسوط **تحت ثلاثة جوانب من العقلانية**، وعلى تدرج مطرد فيها، ويربط بنى العقلانية هذه مع بعضها البعض على شاكلة بحيث تستقر في شكل متبادل، وذلك تارة بأن تفترض النجاح في أحد أبعادها، وطورًا بأن تحث على النجاح في الأبعاد الأخرى. وإن شأن السلوك العقلاني في الحياة في شكل منهجي هو في الوقت ذاته ما يجعل نجاح الفعل ممكنًا وما يجيز عليه:

- من جانب العقلانية الأداتية عند حل المسائل التقنية وعند بناء الوسائل الناجعة،

---

(51) Ibid., p. 433.

- من جانب عقلانية الاختيار عند الاختيار المتسق بين بدائل الفعل (ونحن نتحدث عن عقلانية استراتيجية عندما ينبغي أن نأخذ في الاعتبار قرارات الخصوم العقلانيين)، وفي الأخير

- من جانب العقلانية المعيارية عند حل المسائل الخلقية - العملية في إطار إتيقا محكومة بمبادئ.

تحت الجوانب الثلاثة من عقلانية الفعل يمكن أن تُدرج مقولات مختلفة من **المعرفة.** فعبر التقنيات والاستراتيجيات، تدخل **معرفة تجريبية وكذلك تحليلية** في توجيهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية - وهذه المعرفة يمكن من حيث الأساس أن تأخذ الشكل الدقيق للمعرفة المثبتة علميًّا. ومن جهة أخرى، وعبر المهارات والحوافز، تدخل معرفةٌ **خلقية - عملية** (كما أيضًا جمالية - تعبيرية) في توجهات الفعل العقلاني بمقتضى قيمة. وهذه المعرفة تم تدقيقها وتحسينها على طبقتين من التطور، ونعني بذلك أول الأمر في نطاق صور العالم الدينية، ولاحقًا في إطار دوائر القيم التي صارت مستقلة، دوائر القانون والأخلاق (والفن). وفي هذا الموضع، ينكشف «الترابط غير القابل للانفصال في آخر الأمر» بين عقلنة الأفعال وأشكال الحياة، وعقلنة صور العالم.

إن المفهوم المركب للعقلانية العملية الذي عرضه ماكس فيبر في شكل نمط مثالي (idealtypisch) متخذًا من السلوك المنهجي في الحياة أنموذجًا، هو مع ذلك مفهوم جزئي دومًا. فهو يحيل على مفهومٍ عن العقلانية، يشتمل على العقلانية النظرية والعقلانية العملية كلتيهما. وفي أيٍ حال، فإن فيبر استقرأ هذا المفهوم من بنى الوعي التي لا تأتي إلى العبارة مباشرة في الأفعال وأشكال الحياة، بل بادئ الأمر في التقاليد الثقافية وفي المنظومات الرمزية. والكلمتان الرئيستان اللتان من طريقهما يبحث فيبر عن **عقلنة ثقافية** مناسبة، هما: تنسيق صور العالم والمنطق الخاص بدوائر القيم. وهما يتعلقان بمفهومات أوسع عن العقلنة، هي ليست، مثل التي فحصنا عنها إلى حد الآن، معينة على منوال نظرية الفعل، بل تعتمد على نظرية في الثقافة.

(و) يطلق فيبر صفة «عقلانية» على إعادة التهيئة (Durchgestaltung) الصورية للمنظومات الرمزية، وخاصةً لمنظومات التأويل الدينية، وكذلك للتمثلات القانونية والأخلاقية. ويعلق فيبر على طبقات المثقفين وكذلك على تكوين ديانات

الخلاص[52] المعقلَنة عبر عقائد معينة، كما على تطور القانون الصوري أهمية بالغة. وذلك أن المثقفين هم متخصصون في تعديل المنظومات الرمزية الموروثة وتحسينها من زوايا نظر صورية[53]، بمجرد أن يتم تثبيتها بالكتابة. ها هنا يتعلق الأمر بتدقيق الدلالات، وتفسير المفهومات، وتنسيق حوافز التفكير، ومتانة القضايا، والبناء المنهجي، والتزايد المتزامن في المعرفة القابلة للتعليم تركيبًا وتخصيصًا. وهذه **العقلنة لصور العالم** تتصل بـ **العلاقات الداخلية** بين المنظومات الرمزية.

إن تحسين الصفات الصورية التي يؤكدها فيبر بوصفها نتيجة للعمل التحليلي للمثقفين، إنما لها **جانبان اثنان** مختلفان. من جهة أولى، تلبي صور العالم المعقلَنة بدرجة عليا **مطالب التفكير الصوري-العملياتي** (formal-operational). وهذا الجانب من العقلنة يمكن على سبيل المثال أن يُدرَس جيدًا من خلال الصوْرَنة (Formalisierung) والتنسيق العلمي والتخصيص المهني للمعرفة الحقوقية المختصة التي تمت مزاولتها أول الأمر عند ممارسة المهنة[54]. ولكن، من جهة أخرى، تلبي صور العالم المعقلَنة أيضًا وبدرجة أكبر **مطالب فهم حديث للعالم، يفترض سلفًا**، على صعيد مقولي (kategorial)، عملية **نزع السحر عن العالم** (die Entzauberung der Welt). وهذا الجانب من العقلنة بحث عنه فيبر قبل كل شيء في نطاق «العقلنة الإتيقية» لديانات الفداء، وبالنظر إلى كل «أنواع الإتيقا العملية التي كانت موجهة على نحو نسقي لا لبس فيه نحو الأهداف الثابتة للخلاص»، ويطلق فيبر صفة «عقلاني» (في معنى عالمٍ هو من ناحية مقولية منزوع السحر) على «التمييز بين ما هو 'سائغ' (das Geltende) معياريًّا وما هو معطى تجريبيًّا»[55]. وإن العمل الجوهري للعقلنة في الديانات العالمية الكبرى إنما رآه فيبر في تجاوز الإيمان السحري، وهذه **الطفرة** المقولية **نحو تصور حديث، منزوع السحر، للعالم** إنما يعبر عن نفسه أيضًا في إعادة التهيئة الصورية - العملياتية لمخزونات التراث، وإن لم يكن مرادفًا أو مطابقًا لها.

---

(52) Ibid., pp. 393 ff.

(53) «من زوايا نظر صورية»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 189). (المترجم)

(54) في هذا الصدد: Eisen, pp. 61 f.

(55) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 266.

إن ماكس فيبر نفسه إنما يمحو هذا التمييز، على سبيل المثال في بداية دراسته عن اليهودية القديمة، حيث يسجل الأسئلة الآتية في ما يتعلق بدرجة العقلنة في هذه الصورة عن العالم: «1. ما إذا كانت بعض التصورات الإسرائيلية... 2. هي تظهر بهذا القدر أو ذاك مجردة في الفكر (intellektualisiert) أو (في معنى التخلص من التمثلات السحرية) معقلَنة، أو 3. بهذا القدر أو ذاك منسقَة في شكل موحد، أو 4. بهذا القدر أو ذاك مصروفة (متسامى بها) نحو إتيقا القناعة»[56].

في حين أن السؤال الثالث يتصل بإعادة التهيئة الصورية، للمنظومات الرمزية الدينية، فإن السؤالين الثاني والرابع يتعلقان بمقولات فهم العالم. وهذان الجانبان كلاهما في الأغلب غير مفصولين فصلًا واضحًا، حتى لدى مؤولي فيبر.

إن جوهانس فايس (J. Weiss) إنما يخصص عقلنة صور العالم باعتبارها «تفكيرًا إلى النهاية (Zuendedenken)، متسقًا ونسقيًّا، في مضامين المعنى أو مضامين القيمة، المعطاة. ومن ثم فإن التفكير-إلى-النهاية يعني سواء: العودة إلى المبادئ الأخيرة الثاوية في الأساس، أو: تطوير النتائج القصوى، وبعبارة أخرى تطوير الجملة النسقية للاستتباعات»[57]. ويفصل فايس عملية العقلنة هذه عما يسميه بالنزعة العقلانية الإتيقية. وعلى الضد من ذلك، يماهي فولفغانغ شلوشتر (W. Schluchter) بين الاثنين: «تعني النزعة العقلانية... تنسيق روابط المعنى، والبلورة الفكرية لـ 'أهداف ذات معنى' (Sinnzielen) والتسامي المعرفي (wissentliche Sublimierung) بها. وهي نتيجة ناجمة عن 'ضرورة داخلية' لإنسان الثقافة، تدفعه ليس إلى تصور العالم بوصفه كوسموسًا مليئًا بالمعنى فحسب، بل أيضًا إلى اتخاذ موقف إزاءه، وبذلك هي نزعة عقلانية ميتافيزيقية - إتيقية بالمعنى الأوسع للكلمة»[58]. وهذه الأنحاء من عدم الوضوح من شأنها أن تمحي، عندما يفلح المرء في (أ) أن يفصل تحليليًّا بين الجوانب المتعلقة بإعادة

(56) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1966), vol. 3, note, 2.

(57) J. Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie* (München: 1975), pp. 137 f.

(58) W. Schluchter, «Die Paradoxie der Rationalisierung,» in: *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt am Main: 1980),

وذلك بالرجوع إلى: Weber, *Wirtschaft*, p. 304.

تهيئة صورية لصور العالم والتفصيل المقولي العميق لمفهومات العالم، و(ب) أن يفسر، بمساعدة علم النفس التكويني لبياجيه، لماذا التطبيق المتسق للعمليات الصورية على صور العالم ربما يمثل شرطًا ضروريًا، ولكن ليس كافيًا بالنسبة إلى طفرة الفهم الحديث للعالم. ومن الجلي أن «حمل-الأشياء-على-مبادئها» إنما يعني شيئًا آخر غير «تنسيق مضامين الإيمان» (Glaubensinhalten) - ليس مجرد توسيعٍ وتخصيصٍ لمجال تطبيق العمليات الذهنية الصورية، وإنما نزع المركزية (Dezentrierung) عن منظورات العالم، والتي هي غير ممكنة من دون أن يتم في الوقت ذاته تغيير البنى العميقة والمؤسسة للوعي الخلقي - العملي[59].

(ز) من جهة ما أن عقلنة صور العالم إنما تقود إلى تمايز المكونات العرفانية والمعيارية والتعبيرية للثقافة، وفي المعنى الذي نقصده، إلى فهمٍ حديث للعالم، فإنها تستوفي الشروط الأولية من أجل **عقلنة ثقافية** بالمعنى الدقيق للفظ. وتنطلق عقلنة كهذه، عندما «تصبح الاستقلالية (Eigengesetzlichkeit) الداخلية» لدوائر القيم، نعني «لدوائر حيازة الممتلكات الخارجية والداخلية، الدينية والدنيوية (weltlich)... **واعية** من حيث نتائجها وتبعاتها...»[60]. وبمقدار ما يتم «تهيئة» الدوائر الجزئية للقيم «في التلاحم العقلاني الذي من شأنها»، تبلغ إلى الوعي تلك الدعاوي الكونية للصلاحية التي بها يُقاس التقدم الثقافي أو «رقي القيم» (Wertsteigerung). ويميز فيبر بين التقدم في العقلانية التقنية للوسائل و«**رقي القيم**». وما إنْ يتمايز العلم والأخلاق والفن كلٌّ تحت مقياس قيمي مجرد **ما**، تحت دعوى صلاحية كونية **ما**، سواء أكان الحقيقة أم السداد المعياري أم الأصالة أم الجمال، في دوائر قيم مستقلة، حتى تصبح مظاهرُ التقدم الموضوعي والاستكمالات وزيادات الرقي في معنى مخصوص في كل مرة، ممكنةً. وإن العقلنة القائمة على «رقي

---

(59) في كتابه **تطور النزعة العقلانية الغربية**، أخذ شلوشتر هذا الأمر في الحسبان، وذلك بأنْ استفاد من النظرية الخلقية التي وضعها ل. كوهلبيرغ في التأويل الذي عقده عن فيبر. ومن ثم جاءت نقاط التماس مع التأويل الذي نقدمه. يُنظر: W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979).

يقارن: W. M. Mayrl, «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness Wertsteigerung,» *Theory and Society*, vol. 5 (1978), pp. 19 ff.

(60) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 541.

القيم» إنما شأنها أن تضمن ليس المكونات العرفانية (بالمعنى الضيق) للتقليد الثقافي فحسب، بل أيضًا مكوناته من حيث الاندماج الاجتماعي - وهي تمتد إلى المعرفة التجريبية - النظرية عن الطبيعة الخارجية، وإلى المعرفة الخلقية - العملية للمنتمين إلى المجتمع الذي من شأنها وإلى المعرفة الجمالية - التعبيرية للأفراد عن ذاتيتهم الخاصة أو طبيعتهم الداخلية.

أما ما يعنيه «رقي القيم» في ميدان العلوم التجريبية الحديثة، فذلك أمر لا إشكال فيه أول وهلة: إنه تقدم المعرفة في معنى توسيع ما للمعرفة النظرية. إلا أن ما هو أكثر إشكالًا هو رقي القيم في دائرة التمثلات القانونية والأخلاقية، وهنا يأخذ فيبر في الحسبان تغيرًا في البنى، وبلورةً شديدة الدقة للمبادئ ذات النزعة الكونية في نظرية القانون ونظرية الأخلاق، وإلا فإنه ما كان يستطيع أن يثبت أي تراتب بين أخلاقيات القانون المرتبطة بالتراث وأخلاقيات القناعة وأخلاقيات المسؤولية. وبالمناسبة، فإن 'كمال' المعرفة مرتبط هنا في شكل وثيق مع وضعها موضع التنفيذ. وأما في ما يتعلق آخر الأمر برقي القيم في الميدان الجمالي، فإن فكرة التقدم تتلاشى وتتحول إلى تجديدٍ وإيقاظٍ وإحياءٍ مبتكر للتجارب الأصيلة.

في الميدان الجمالي - التعبيري، ينبغي تمييز مظاهر التقدم التي تنتج من زاوية نظر العقلانية الأداتية، من أشكال الرقي في عقلانية القيم، بالعناية نفسها التي تُميز بها في الميدان الخلقي - العملي. ويؤكد فيبر «أن استخدام **تقنية** معينة وإن كانت جد 'متقدمة' هو لا يقول لنا شيئًا عن القيمة **الجمالية** للعمل الفني. والأعمال الفنية التي تمت بواسطة تقنية وإن كانت جد 'بدائية' - على سبيل المثال صور من دون أي معرفة بالمنظورية - بمقدورها أن تكون من الناحية الجمالية متساوية تمامًا مع أكمل الأعمال التي تم إبداعها على أساس تقنية عقلانية، متى ما افترضنا أن الإرادة الفنية انحصرت في تلك التشكيلات التي تكون مطابقة لتلك التقنية 'البدائية'. إن خلق تقنية جديدة لا يعني أول الأمر سوى التمايز المتزايد ولا يعطي سوى إمكان 'الثراء' المتزايد للفن في معنى رقي القيم. وفي واقع الأمر ليس من النادر أن تعطي المفعول العكسي لـ 'تفقير' الحس التشكيلي»[61]. وإن «مظاهر

---

(61) Weber, *Methodologische*, p. 261.

بطريقة مماثلة أدورنو، يقارن أعلاه، ص 230.

التقدم» في ميدان الفن المستقل بنفسه إنما تهدف إلى بلورة التجارب الجمالية الأساسية، في شكل جذري ومحض أكثر فأكثر على الدوام، نعني على نحو تم تطهيره من الأخلاط النظرية والخلقية. إن الفن الطليعي إنما بلغ رقي القيم هذا، في أي حال، من طريق تصير متفكر للتقنيات الفنية: إن العقلانية الأداتية المترقية لفن جعل مسارات الإنتاج التي تخصه شفافة، هي التي دخلت هنا في خدمة الرقي الجمالي للقيم.

بين مرورُنا عبر المفهومات المختلفة للعقلانية (أ - ز) أن ماكس فيبر تصدى لإشكالية العقلانية على مستوى بنى الوعي، ومع بارسونز يمكننا أن نقول: على مستوى الشخصية والثقافة. من جهة أولى، ظفر فيبر بمفهوم **العقلانية العملية** من طريق الهيئة التاريخية لنمط الفعل الممثل في **سيرة الحياة** الخاصة بالأخلاق البروتستانتية، التي تجمع عقلانية الوسائل وعقلانية الغايات وعقلانية القيم في جملة واحدة. ومن جهة أخرى، قابل عقلانية توجيهات الفعل مع عقلانية **منظورات العالم** وعقلانية **دوائر القيم**.أما النقاط المرجعية للعقلنة الثقافية فقد رآها في العلم الحديث والوعي القانوني والأخلاقي مابعد التقليدي وفي الفن المستقل بنفسه. وفي المقابل، توجد ظواهر العقلنة التي كان فيبر يود **تفسيرها**، على مستوى المجتمع: «إن حياتنا الاجتماعية والاقتصادية الأوروبية - الأميركية هي بطريقة مخصوصة وفي معنى مخصوص حياة 'معقلَنة' وأن نفسر هذه العقلنة... هي واحدة من المهمات الكبرى لاختصاصنا»[62]. وسوف نرى كيف أفلح فيبر في الإمساك بظواهر العقلنة **الاجتماعية** هذه، وقبل كل شيء بمؤسسات الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة، بواسطة مفاهيم كان قد وضحها بادئ الأمر من طريق ظواهر أخرى، وتحديدًا من طريق ظواهر العقلنة **التحفيزية والثقافية**.

ختامًا لذلك، أود أن أوضح جانبًا مفهوميًّا آخر: من أي زاوية نظر يكون ما يسميه فيبر باسم النزعة العقلانية الغربية، خصوصيةً للثقافة الأوروبية - الأميركية الجديدة، ومن أي زاوية نظر تعبر فيه عن نفسها سمةٌ كونية أنها «الإنسانية المتحضرة» (Kulturmenschentum)[63]؟

---

(62) Ibid., p. 263.

(63) الإنسانية المثقفة. (المترجم)

## (3) المحتوى الكوني في النزعة العقلانية الغربية

من المعروف أن ماكس فيبر يبتدئ «استهلاله» الشهير بهذا السؤال الملتبس: «إن مشاكل التاريخ الكوني هي أمورٌ سوف ينتهي سليلُ العالم الثقافي الأوروبي الحديث بطريقة لا مرد لها وعلى نحو مبرر، إلى التعامل معها تحت التساؤل الآتي: أي سلسلة من الظروف هي التي أدت إلى أنه على أرضية الغرب بالتحديد، وهنا فحسب، إنما حدثت ظواهرُ ثقافية، وُجدت (lagen) – في الأقل كما نود أن نتمثل الأمر – في نطاق اتجاه تطوري ذي دلالة وصلوحية **كونية**؟»[64] إن الصياغة ملتبسة من أجل أنها تترك السؤال مفتوحًا، عما إذا كان مسار العقلنة الذي من منظوره **نحن**، أبناء الحداثة (wir, die Kinder der Moderne)، ننظر إلى تطور الثقافات الكبرى، يمتلك صلاحية كونية – أو هو إنما **بالنسبة إلينا** فحسب **يظهر** أنه يمتلكها. وسوف أمثل الأطروحة القاضية بأنه من المقاربات المفهومية التي طرحها فيبر، بمقدار ما تابعناها إلى حد الآن، إنما ينتج **موقفٌ ذو نزعة كونية**. وعلى الرغم من ذلك، فإن فيبر لم يستخلص النتائج ذات النزعة الكونية من دون تحفظ. وكما يبين تشخيصُه للعصر، فإن فيبر في سياق تجاربه اليومية، وعلى الصعيد قبل العلمي، قد اتخذ موقفًا متضاربًا جدًّا إزاء النزعة العقلانية الغربية. ولهذا السبب فقد بحث عن نقطة مرجعية، من خلالها يمكن تنسيب العقلنة المتضاربة (zwiespältig)[65] للمجتمع بوصفها **تطورًا ثقافيًّا خاصًّا**. فإن فيبر ينظر إلى النزعة العقلانية ليس بوصفها «غربية» فحسب، في معنى كونها قد أنجبت في الغرب تلك الكوكبات التاريخية التي من خلالها أمكن أن تنبثق لأول مرة ظاهرة كونية بطبعها، فمن حيث إنها نوع مخصوص من النزعة العقلانية تعبر أيضًا عن الملامح المميزة لهذه الثقافة الغربية الجزئية.

من جهة أخرى، لا ينافح فيبر مباشرة عن موقف ثقافوي (kulturalistisch)، بل هو على أكثر تقدير يستأنف «الدلالة **والصلاحية** الكونية» للنزعة العقلانية الغربية على صعيد التفكر المنهجي: «إن النزعة العقلانية للسيطرة على العالم هي وجهة النظر **الخاصة بنا** التي بها، كمنارة، نضيء مقطعًا من تاريخ العالم، وهي

---

(64) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 9.

(65) في معنى كونها «منقسمة على نفسها»، متشككة، متباينة. (المترجم)

تتمتع بالنسبة **إلينا** بادعاء السداد، بمقدار ما **نحن** معنيون بالمواصلة. وهي تنتمي إلى وضعنا الهرمينوطيقي **الخاص بنا** الذي انطلقنا منه، والذي لم ينشأ عرضًا أو صدفةً فحسب، بل يبقى وضعًا خاصًّا. لكن الثقافة الغربية الحديثة هي في الوقت ذاته من نوع **كل** البشر المتحضرين فيه يمكن أن يهتموا بها. وذلك أنها قدمت تأويلًا جديدًا عن الإنسانية المتحضرة، لم يكن معروفًا في التاريخ من قبل. وهذا يجعل منها ليس ظاهرة خاصة فحسب، بل منحها أيضًا موقعًا خاصًّا. ولأن الأمر هو على هذا النحو، فهي تمثل مشكلًا تاريخيًّا كونيًّا وهي ذات دلالة وصلاحية كونية. وحتى الإنسان المتحضر الذي لم يختر هذا البديل لنفسه، هو مجبور على التعرف فيه إلى تأويل ممكن للإنسانية المتحضرة، تأويل بإزائه ينبغي عليه، ليس أن ينسب بلا ريب اختياره الخاص، بل بمقدار ما **يريد أن يعيش واعيًا**، أن يقيم علاقة (relationieren) معه.إن وجهة النظر التي وصفها فيبر، ومقياس التوجه الذي استخرجه، إنما هي بذلك في واقع الأمر نتيجة. والحال أنه طالما أن هذه النتيجة مشوبة ليس بادعاءات استكشافية فحسب، بل أيضًا بادعاءات للسداد، فهي تبقى نتيجة **بالنسبة إلينا**»[66].

بهذا التخصيص، على الأرجح، لامس شلوشتر فهمَ ماكس فيبر لنفسه، إلا أنه فهمٌ لا ينجح في الوساطة بين الموقفين المتضادين من دعوى الكونية في الفهم الحديث للعالم إلا في الظاهر فحسب. فحين لا نستشرف (entwerfen) النزعة العقلانية الغربية من المنظور المفهومي للعقلانية بمقتضى غاية والسيطرة على العالم، وحين نتخذ بالأحرى من عقلنة صور العالم نقطة انطلاق لنا، تلك التي تفضي بالنتيجة إلى **فهم لامركزي للعالم**، فإنه سيثور السؤال الآتي: ما إذا لم يكن يعبر عن نفسه في صلب دوائر القيم الثقافية التي تتكشف على نحو جامح تحت مقاييس التقويم المجردة للحقيقة والسداد المعياري والأصالة، ثباتٌ صوري للبنى الكونية للوعي. هل أن بنى التفكير العلمي والتمثلاتِ القانونية والأخلاقية مابعد التقليدية والفن المستقل بنفسه التي كانت تشكلت في إطار الحضارة الغربية، هي ملكٌ «للجماعة الإنسانية المتحضرة» الحالية من حيث هي فكرة ناظمة – أم لا؟ لا ينبغي على الموقف الداعي إلى الكونية أن ينكر تعدديةَ التشكّلات (Ausprägungen)

(66) Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 36 f.

التاريخية لـ «الإنسانية المتحضرة» وعدمَ توافقها، إلا أنه يرى هذا التعدد في أشكال الحياة **منحصرًا في المضامين الثقافية**، ويذهب إلى أن كل ثقافة، متى ما بلغت على العموم درجة معينة من «التوعية» (Bewusstmachung) أو «التسامي»، إنما ينبغي لها أن تتقاسم بعض **الخصائص الصورية للفهم الحديث للعالم**. بذلك، فإن الفرضية الكونية إنما تتصل ببعض السمات البنيوية الضرورية لعوالم الحياة الحديثة عمومًا. ولكن إذا اعتبرنا في المقابل أن هذا التصور الذي ينزع نحو الكونية هو ملزم **بالنسبة** إلينا فحسب، فإن النزعة النسبانية التي تم رفضها على المستوى النظري، سوف تعود على المستوى الميتافيزيقي. ولا أعتقد أن أي نسبانية، أكانت من الطبقة الأولى أو الثانية، يمكن أن تتوافق مع الجهاز المفهومي الذي في نطاقه حُق لفيبر أن يضع إشكالية العقلنة. ومع ذلك كانت لدى فيبر تحفظات نسبانية. وهذه تدين بوجودها إلى حافز كان يمكن إغفاله لو أن فيبر لم يُرجِع الميزة الفارقة للنزعة العقلانية الغربية إلى **خصوصية ثقافية**، بل إلى مقياس انتقائي كانت مسارات العقلنة قد اتخذته **تحت شروط الرأسمالية الحديثة**.

بالنظر إلى ظواهر النزعة العقلانية الغربية المحصاة في «الاستهلال»، لاحظ فيبر قائلًا: «... يتعلق الأمر على نحو جلي في كل حالات الخصوصية المشار إليها بضربٍ من 'النزعة العقلانية' خاص تمامًا بالثقافة الغربية. ومن ثم، فإنه يمكن أن يُفهَم تحت هذا اللفظ أشياء متباينة جدًّا - كما سوف توضحه البيانات اللاحقة في شكل متكرر. ثمة على سبيل المثال 'عقلنات' للتأمل الصوفي، لذا: السلوك هو، منظورًا إليه من ناحية ميادين أخرى في الحياة، 'غير عقلاني' على نحو مخصوص، تمامًا مثلما توجد عقلنات للاقتصاد والتقنية والعمل العلمي والتربية والحرب وشؤون القضاء والإدارة. وأبعد من ذلك، يستطيع المرء أن 'يعقلن' كل واحد من هذه الميادين من زوايا نظر وتوجهات غائية قصوى متباينة للغاية، وما هو معتبَر 'عقلانيًا' من ناحية (وجهة نظر) ما، يمكن أن يُعتبَر، من ناحية أخرى، أمرًا 'لاعقلانيًّا' من هنا، فإنه قد وُجدت عقلناتٌ عدة في الميادين المختلفة للحياة بطريقة مختلفة جدًا في الدوائر الثقافية كلها. أما الخاصية المميزة بالنسبة إلى الفرق الذي تحدثه في تاريخ الثقافة فهي في المقام الأول أن تبين: **أي** دوائر وفي أي اتجاه تمت عقلنتها. ومن ثم، فإن ذلك يتوقف بادئ ذي بدء على هذا: أن نتعرف إلى **الخصوصية** الفريدة للنزعة العقلانية الغربية وداخل هذه على خصوصية

النزعة العقلانية الغربية الحديثة، وأن نفسر نشأتها»[67]. هذه الجملة النواة التي يبدو أنها تعبر عن الموقف الثقافوي، إنما تعود على نحو حرفي تقريبًا في البحث عن الأخلاق البروتستانتية، إذْ يقول: «يمكن المرء... أن 'يعقلن' الحياة من زوايا نظر قصوى متباينة للغاية وحسب توجهات متباينة جدًا»[68]. أما ما إذا كانت **نسبانية المضامين القيمية**، وإذا اقتضت الحال، كيف، تمس بالطابع **الكوني** الذي يأخذه **توجه مسار العقلنة**، فإن ذلك يتوقف عندئذ على مستوى التعددية الذي تقع عنده «زوايا النظر القصوى». وإن من شأن موقف ثقافوي أن يتطلب إمكان أن نعين بالنسبة إلى كل **شكل** من العقلانية (وبالنسبة إلى كل أشكال الرقي في العقلانية المقابلة لها)[69]، **وذلك على المستوى نفسه**، زاوية نظر مجردة في الأقل، تحتها يمكن لهذا الشكل أن يوصَف في الوقت ذاته بأنه «غير عقلاني». وعلى وجه الدقة، فإن ذلك هو ما يبدو أن فيبر أراد إثباته بالنسبة إلى مفاهيم العقلانية التي استعرضناها. رب إثبات هو مع ذلك لا يستطيع أن يحافظ عليه. وسوف أحيل في ما يلي على الإحصاء الذي قمت به في القسم السابق.

عن أ): العقلانية في معنى **تقننة** (Technisierung) الأفعال التي بالاعتماد على التلقين المنهجي تصير قابلة للإنتاج، وبالتالي تتخذ طابعًا منتظمًا وتجري على خطة ما، إذا اقتضت الحال. أما الأمثلة المضروبة على لاعقلانية (Irrationalität) الأفعال التي تمت عقلنتها في هذا المعنى، فإن ماكس فيبر يذكر «منهج التنسك القائم على إماتة الشهوات أو منهج التنسك السحري أو التأملات الروحية في أشكالها الأكثر اتساقًا، على سبيل المثال، في اليوغا أو في المعالجات البوذية المتأخرة بواسطة آلات الصلاة»[70]. أي زوايا نظر مجردة يجوز تحتها الحكم على انضباط تقني كهذا بأنه 'لاعقلاني'؟ بلا ريب يمكن المرء أن ينقد الصور الدينية للعالم، التي تمنح رياضات التنسك والاستغراقات الصوفية واليوغا ...إلخ، معنًى

(67) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 20.

(68) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 62.

(69) «(وبالنسبة إلى أشكال الرقي كلها في العقلانية المقابلة لها)»؛ جملة غير موجودة في الترجمتين الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 181) والفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 196). (المترجم)

(70) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 266.

معينًا، وذلك انطلاقًا من رؤية الفهم الحديث للعالم، باعتبارها لاعقلانية. لكن هذا النقد هو أولًا لا يتعلق بالعقلنة التقنية للأفعال بالذات، بل بالتأويل الديني للأفعال الطقوسية، وثانيًا، لن يكون من شأنه أن يسند المواقف النسبانية، إلا متى أمكنه أن يبين أن الفهم الحديث للعالم يمكن أن يوضَع على طبقة واحدة مع صور العالم التي لا تزال مشوبة بطرائق التفكير السحرية أو يجوز له ذلك.

عن ب) وج): العقلانية الصورية. يحيل فيبر على عقلنات الاقتصاد والتقنية والعمل العلمي والتربية والحرب وشؤون القضاء والإدارة، التي يمكن أن تظهر «متى ما نظرنا إليها من ميادين الحياة الأخرى (باعتبارها) لاعقلانية في شكل مخصوص»[71]. ومع ذلك، فإن هذا النقد لا يهم التكنولوجيات والاستراتيجيات، التي بمساعدتها تتم عقلنة ميادين للفعل كهذه، بل يهم التأويل النسبي الذي يعود إلى ميادين الفعل هذه **في الكل الذي تؤلفه ثقافة ما**. أما متى يجب أن تتم عقلنة ميدان ما للفعل عمومًا وإلى أي مدى، فإن مظاهر التقدم تُقاس بالمقاييس الثقافية الثابتة للتوفر الناجح على مسارات الطبيعة والمجتمع التي ينبغي مواجهتها بوصفها شيئًا يجري في نطاق العالم الموضوعي.

عن د) عقلانية القيم. من الممكن، داخل دوائر الحياة من قبيل الاقتصاد والدين والتربية ...إلخ، أن تتنوع مقاييس القيمة حيث يتم الفعل تحتها على نحو عقلاني بمقتضى الغاية والوسيلة. هذه القيم لها في كل مرة هيئة ملموسة تاريخيًّا، وهي من طبيعة خاصة وتمنح النقاط المرجعية بالنسبة إلى ما كان فيبر قد سماه، بناءً على سوء فهم، «عقلانية مادية». إن أفكار الفداء في الأديان العالمية هي على الأرجح المثال الأكثر إثارة عن تعددية ما في المصادرات القيمية «القصوى»: «حين... كانت خيرات الخلاص المطلوبة تتأثر على نحو حاد بنوع الأوضاع المصلحية الخارجية، ونوع السلوك في الحياة المطابق لها الذي تنتهجه الطبقات (Schichten) المسيطرة وبالتالي بالطبقية (Schichtung) الاجتماعية ذاتها، فإن وجهة السلوك في الحياة في جملته، وذلك مهما كانت معقلَنة على نحو مخطط له، هي على العكس من ذلك قد كانت متعينة في أعمق أعماقها بواسطة القيم القصوى

---

(71) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 20.

التي نحوها تتوجه تلك العقلنة»[72]. إلا أنه على صعيد آخر غير هذه **المضامين** القيمية، إنما توجد **المقاييس** القيمية المجردة، وذلك يعني زوايا النظر الصورية، التي من ناحيتها بحث فيبر في عقلانية أديان الفداء. إنه لذلك تدين أخلاقيات القناعة بقوتها النافذة والتنسيقية إلى بنى الوعي مابعد التقليدية التي تسمح بعزل مسائل العدالة عن مسائل الحقيقة وعن مسائل الذوق[73]. بذلك وقع تثبيت البُعد الذي في نطاقه يمكن لصور العالم أن تُعقلَن أخلاقيًّا بهذا القدر أو ذاك.

عن و) وز): الفهم الحديث للعالم والمنطق الخاص بدوائر القيم. حين يتحدث فيبر عن «زوايا النظر القصوى» التي من خلالها يمكن الحياة أن تكون معقلَنة، فهو لا يفهم بذلك دومًا القيم الثقافية، وبالتالي المضامين التي تتشكل **داخل** دوائر الحياة في تشكيلات تاريخية، بل في بعض المرات أيضًا تلك الأفكار المجردة التي هي حاسمة (maßgebend) بالنسبة إلى استقلالية دائرة قيم ما **بما هي كذلك**: أفكار كهذه هي على التوالي الحقيقة والنجاح بالنسبة إلى دائرة القيم العرفانية، والعدالة، وعمومًا السداد المعياري بالنسبة إلى دائرة القيم العملية – الخلقية، والجمال والأصالة والصدقية بالنسبة إلى دائرة القيم التعبيرية. وهذه الأفكار (أو جوانب الصلاحية) لا يجوز خلطها مع مواد القيم ومع **المضامين** الجزئية التي من شأن دوائر القيم المفردة. وبحسب تصور فيبر، فإن دوائر القيم الثقافية هي مهمة بالنسبة إلى تطور المجتمعات الحديثة، من أجل أنها تضبط تمايز المنظومات الاجتماعية الفرعية أو دوائر الحياة. ومن منظور كل دائرة حياة مفردة، يمكن بالطبع أن تظهر عقلنةُ كل الدوائر الأخرى على أنها بمعنى معين 'غير عقلانية': تلك هي الأطروحة التي بسطها فيبر في «التأمل الأوسط» (Zwischenbetrachtung). كان مقتنعًا بأن «تشريح الخصوصية النوعية لكل دائرة جزئية حادثة داخل العالم» يمكن دومًا أن يظهر تضاربات وتنازعات شديدة الفظاظة، تجد أساسها أو تعليلها العميق في استقلالية دوائر القيم. بيد أن هذا النقد لا يتعلق بالتطوير العقلاني للمنطق الخاص بدوائر القيم المفردة، بل **بمنح استقلال** (Verselbständigung) **ما لبعض دوائر الحياة على حساب كل الدوائر الأخرى**.

---

(72) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 259.

(73) «بنى الوعي مابعد التقليدية التي تسمح بعزل مسائل العدالة عن مسائل الحقيقة ومسائل الذوق»؛ هذه الجملة غير واردة في الترجمة الإنكليزية (Habemas, *Theory*, p. 183). (المترجم)

في الأقل ينبغي علينا أن نعتبر أنه من قبيل السؤال الإمبيريقي أن نبحث في ما إذا كانت التوترات ما بين دوائر الحياة المعقلَنة بشدة على الدوام هي في واقع الأمر راجعة إلى عدم التلاؤم بين مقاييس القيم المجردة وجوانب الصلاحية، أو إلى عقلنة جزئية فحسب وبالتالي **غير متوازنة**، وعلى سبيل المثال، أنها راجعة إلى أن الاقتصاد الرأسمالي والإدارة الحديثة قد ازدهرا على حساب ميادين أخرى من الحياة، وأنهما قد أقحما هذه الميادين التي هي بحسب بنيتها الخاصة معدة للعقلانية العملية - الخلقية والتعبيرية، في أشكال العقلانية الاقتصادية والإدارية. ومهما كانت طريقة الإجابة، فإنه لا يحق لنا في أي حال أن نضع جوانب الصلاحية التي من خلالها تمت في شكل صوري عقلنةُ دوائر القيم التي تطورت في العصر الحديث تطورًا خاصًا والميادين الاجتماعية الفرعية المقابلة لها، على طبقة واحدة مع أي **مضامين** قيمية نشاء أو مع مقاييس القيم الجزئية المتغيرة تاريخيًا. وعلى الأرجح، فإن ادعاءات الصلاحية هذه إنما تشكل منظومة هي مهما يكن من أمر ثريةٌ بالتوترات من الداخل، والتي هي بلا ريب قد ظهرت أول مرة في هيئة النزعة العقلانية الغربية، لكنها تدعي، في ما هو أبعد من خصوصية هذه الثقافة المعينة، صلاحيةً كونية ملزمة بالنسبة إلى **كل** «الناس المتحضرين».

عن هـ): عقلانية السلوك المنهجي في الحياة. لقد أشار ماكس فيبر أكثر من مرة إلى النواة غير العقلانية في أخلاق الدعوة البروتستانتية، رب إشارة لا يستطيع المرء حدسًا أن ينكر بعض الحق فيها. لقد بحث فيبر متسائلًا عن «أي روح تولد هذا الشكل الملموس من التفكير 'العقلاني' والحياة 'العقلانية'، الشكل الذي من رحمه انبثق ذلك الفكر الدعوي وهذا... البذل للنفس (Sichhingeben) الذي هو غير عقلاني جدًا من وجهة نظر المصالح الخاصة، في **العمل** الدعوي، بذل النفس الذي كان ولا يزال على الدوام واحدًا من المكونات المميزة لثقافتنا الرأسمالية. إن ما هو مهم بالنسبة **إلينا** هنا، هو منبع (Herkunft) ذلك العنصر **غير العقلاني**، الذي يكمن في هذا المفهوم كما في أي مفهوم عن 'الدعوة'»[74]. وإن القمع الذي يفرضه تنسكٌ دنيوي (innerweltliche Askese) بلا رحمة[75] على الأفراد في تعاملهم سواء مع الطبيعة الذاتية الخاصة أم مع الشركاء في التفاعل، وحتى على الإخوة في

---

(74) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 62.

(75) «بلا رحمة»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 199). (المترجم)

الإيمان، إنما يقابل عمى الطاعة لأمر الرب، وهو أمر غير عقلاني بإطلاق[76]، في ما يخص خلاص النفس الخاصة. وعلى الحقيقة، فإن هذا القمع للنفس هو بالنسبة إلى الأساس التحفيزي للفعل العقلاني بمقتضى غاية ما في دائرة العمل الدعوي، قمعٌ وظيفي (funktional)[77] في الأقل في شطر منه، إلا أنه يجعلنا أيضًا على معرفة بالثمن الذي ينبغي علينا أن ندفعه من أجل الإيفاء بالشروط الصورية لهذا الضرب من إتيقا القناعة الثرية النتائج على المستوى العمل الدعوي - رب ثمن، يمكن التعبير عنه من خلال مفاهيم العقلانية الخلقية والعقلانية التعبيرية. ولقد لاحظ لودفيغ برنتانو (L. Brentano) بحق أن هذا التأديب (Disziplinierung) ينبغي أن يتم تصوره بوصفه «عقلنة لسلوك غير عقلاني في الحياة» بدل تصوره بوصفه تمرينًا على سلوك منهجي - عقلاني في الحياة. ولقد أجاب فيبر عن هذا الاعتراض على نحو لم يكن مقنعًا: «في الواقع إن الأمر على هذا النحو. ليس لشيءٍ أن يكون 'لاعقلانيًا' على الدوام، بل من **زاوية نظر** 'عقلانية' معينة. فبالنسبة إلى غير المتدينين، كل سلوك ديني في الحياة هو 'لاعقلاني'، كما أنه بالنسبة إلى أصحاب مذهب اللذة، كل سلوك تنسكي في الحياة هو 'لاعقلاني'، وإن كان، متى ما قيس بقيمته القصوى **التي تخصه**، يمكن أن يكون ضربًا من 'العقلنة'. وإذا كان هذا البحث (في شأن «روح الرأسمالية») قد أمكن له أن يساهم في شيء ما، فقد ساهم في كشف الحجاب عن مفهوم 'العقلاني' في جهاته المتعددة، والذي هو ليس واضحًا إلا في الظاهر فحسب»[78]. بيد أن اعتراض برنتانو ليس موجهًا أبدًا ضد إتيقا الدعوة البروتستانتية **من حيث** هي شكل إتيقي من الحياة، يتنافس مع أشكال أخرى من الحياة، متعينة على نحو نفعي أو جمالي. إن برنتانو إنما يسائل عن المتانة **الداخلية** التي من شأن شكل من الحياة، يعدُّه فيبر بمثابة تلك الهيئة الأنموذجية التي لديها استقر لأول مرة (والمرة الوحيدة) في التاريخ نمطُ الفعل المركب الذي يوحد على نسق واحد عقلانية الوسائل وعقلانية الغايات وعقلانية القيم. وإن السلوك المنهجي في الحياة إنما يمثل بحسب تصور فيبر شكلًا من

---

(76) «غير عقلاني بإطلاق»: جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية، (المرجع نفسه، ص 199). Habermas, *Théorie*, p. 199. (المترجم)

(77) «وظيفي» وليس «عقلاني» كما جاء في الترجمة الفرنسية، (المرجع نفسه، ص 199). (المترجم)

(78) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 35, note, 1.

الحياة، يجسد في الوقت ذاته ثلاثة جوانب كلية من العقلانية العملية، ومن هذه الجهة هو لا يعبر فقط عن خصوصية ثقافية. وإذا كان هذا الشكل من الحياة يشتمل مع ذلك على ملامح لاعقلانية، فإن هذه الأخيرة توجد في واقع الأمر على الصعيد نفسه مع العقلانية، وإنما لأجل ذلك تم إبرازها في تحليل فيبر. هذا التناقض هو مما لا يُحل، كما سوف نرى، إلا متى ما استطاع المرء أن يبرهن على الطابع غير الكامل لهذه الهيئة التاريخية من العقلنة الإتيقية.

## -2-

# في نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم وانبجاسة البنى الحديثة للوعي

لقد قدمنا نظرة جامعة عن النزعة العقلانية الغربية وعن الوسائل المفهومية التي استخدمها فيبر في تحليل هذه الظاهرة. وقد نتج من ذلك أن فيبر يعتبر تمايز دوائر القيم الثقافية بمثابة مفتاح لتفسير النزعة العقلانية الغربية، وأنه يتصور هذا التمايز ذاته بوصفه نتيجة تاريخٍ داخلي، وعلى الحقيقة نتيجة العقلنة التي أصابت صور العالم. إن هذه المقاربةَ النظرية لا يمكن أن تُفهَم إلا على خلفية فلسفة القيم الكانطية الجديدة، حتى وإن كان فيبر نفسه لم يقم بأي محاولة لعقد تنظيم نسقي أو تحليل من زوايا نظر صورية لدوائر القيم التي التقطها استقرائيًا واشتغل عليها من موقف وصفي. والمرء سوف يخطئ لأول وهلة نظريةَ فيبر عن العقلنة، إذا هو لم يفلح في تفسير المفهوم السوسيولوجي عن **نظام الحياة** (Lebensordnung) بالاستعانة بالمفهوم الفلسفي عن **التحقيق الفعلي للقيم**. عبر المنظور النظري للعالِم ينتج تمييزٌ صارم ما بين دوائر الكينونة ودوائر الصلاحية، وفي المقابل تمييزٌ بين المنطوقات الوصفية والمنطوقات التقييمية، حيث إن المعرفة أيضًا، بلا ريب، وليس التقويم فحسب، إنما تبقى مستندة إلى دائرة صلاحية عبر ادعاءات الحقيقة المرتبطة بالمنطوقات الوصفية. ويميز السوسيولوجي بين هذه الدوائر

مثله في ذلك مثل أي عالِم آخر، لكن تقسيم الواقع الذي هو مُقدِم عليه، إنما يعلن عن نفسه من جهة أن دائرتيْ ما يكون وما يجب أن يكون (Sein und Sollen)[1] هما متداخلتان في الصميم تخترق الواحدة منهما الأخرى: تتشكل الثقافة، بحسب آراء ريكارت (Rickert)، عبر ربط الوقائع بمنظومة من القيم[2]. وفي إطار الفعل الاجتماعي الذي من شأنهم، يتوجه الفاعلون الفرادى والمجموعاتُ قِبلةَ قيمٍ ما، قيم تتحقق في موضوعات ثقافية وأنظمة مؤسساتية. ولهذا السبب ينبغي على السوسيولوجي أن يراعي أن الواقع الذي يحلله من موقف وصفي يمكن أيضًا أن يُنظر إليه من جوانب الصلاحية، وأن الأفراد الذين يظهرون في ميدان موضوعه هم يأخذون عالمهم في مجرى العادة (normalerweise) تحت جوانب الصلاحية - كلما توجهوا قِبلةَ قيمٍ ملموسة أو بحسب ادعاءات صلاحية مجردة. هذا **الارتباط القيمي** (Wertbezogenheit) للموضوعات يمكن السوسيولوجي أن يجعله مفيدًا من جهة ما يربط الالتقاط الوصفي للأنظمة الاجتماعية للحياة بنحو من إعادة البناء (Rekonstruktion) للأفكار أو للقيم المتجسدة فيها.

ما كان فيبر ليضع أركانَ نظريةٍ في العقلنة لو لم يكن مقتنعًا، بوصفه كانطيًا جديدًا، بأنه يستطيع أن ينظر إلى مسارات التحقيق الفعلي للقيم في الآن نفسه من خارج ومن داخل، وأن يبحث فيها في الوقت ذاته بوصفها سيرورات إمبيريقية وضروبًا من مَوْضعة المعرفة، وأن يربط بين دوائر الواقع ودوائر الصلاحية. وإنما هذا النمط من البحث هو الذي يتطلب عملية نزع السحر (Entzauberung) عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم. ولهذا السبب أكد شلوشتر بحق قائلًا: «إن فيبر يسعى إلى تناول دوائر القيم وأنظمة الحياة تناولًا وصفيًا، وهو ينظر إلى الصلاحية ضمن موقف تاريخي - إمبيريقي من جانب النجاعة في المقام الأول. بيد أنه في خلفية هذا التحليل، إنما توجد نظرية في القيم، في تربتها ينبغي أن يتم ترسيخُ المباحث التاريخية - الإمبيريقية. وهذا يسوغ في نظري على وجه خاص بالنسبة إلى نظرية العقلنة التاريخية - الإمبيريقية[3]. وفيبر لا يثبت هذه الخلفية المتعلقة بنظرية القيم

---

(1) الوجود والوجوب. (المترجم)

(2) يقارن: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 74 ff.

(3) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), p. 30.

صراحةً، لكن أمره يتوقف عليها حينما يقيم علاقةً بين الأفكار والمصالح بعضها مع بعضها الآخر (1) وحينما يعمد إبان تحليل صور العالم إلى ربط الاعتبار الخارجي باعتبار داخلي (2). سوف أخوض في هذا الأمر باختصار، من أجل أن أخصص عقلنة صور العالم ذاتها، وذلك سواء من حيث جوانب المضمون (3) أو من زاوية التغييرات البنيوية (4). وفي الختام، سوف أذكر بعض الشروط التي ينبغي أن يتم الإيفاء بها، قبل أن تتمكن بنى الفهم الديني غير السحري (entzaubert) للعالم من أن تكون ناجعة على صعيد المؤسسات الاجتماعية (5).

## (1) أفكار ومصالح

لا تصبح عقلنة الثقافة ناجعة على صعيد التجربة إلا متى ما تم تحويلها إلى عقلنة تطال توجيهات الفعل وأنظمة الحياة. وهذا التحويل للمعرفة المحفوظة ثقافيًّا إلى سلوك في الحياة يتبعه الأفراد والمجموعات، من جهة أولى، وإلى شكل اجتماعي في الحياة (أو دوائر الحياة وأنظمة الحياة، كما يقول فيبر بدلًا من المنظومات الاجتماعية الفرعية) من جهة أخرى، إنما يتمثله فيبر بوصفه حركة نقلٍ (Transfer) بين الأفكار والمصالح. وهو ينطلق في ذلك من أن «الناس المتحضرِين» أو الأفراد الذين مروا بتنشئة اجتماعية (vergesellschaftet) إنما لهم، من جهة أولى، حاجات هم مكلفون بتلبيتها، وهم، من جهة أخرى، يوجدون في سياقاتِ معنًى تتطلب التأويل وتأسيس المعنى. وهو ما تقابله **مصالح مادية وفكرية**، بعضها يهدف إلى خيرات ونِعم أرضية من قبيل الرخاء والأمن والصحة والحياة المديدة ...إلخ. أما بعضها الآخر فهو يهدف إلى خيرات الخلاص من قبيل النعمة (Gnade)[4] والفداء والحياة الأبدية أو، في داخل العالم، إلى التغلب على الوحدة والمرض والقلق أمام الموت ...إلخ. وفي حالة الحرمان المادي تنشأ **مشاكل الفقر الظاهر**، أما في حالة الحرمان الفكري فتنشأ **مشاكل الفقر الباطن**.ومن خلال هذه التعيينات الإمبيريقية - الأنثروبولوجية ينعكس تكون المفاهيم على أساس التفرع الثنائي (Dichotomisch) الذي ميز نظرية المعرفة الكانطية والكانطية الجديدة.والآن فإنه توجد بين الأفكار والمصالح علاقاتٌ مفهومية، من جهة أولى، وعلاقات إمبيريقية، من جهة أخرى. علاقات مفهومية، من أجل أن الحاجات الفكرية هي

(4) أو «الرحمة» في المصطلح الإسلامي. (المترجم)

موجهة مباشرة نحو الأفكار والقيم، في حين أن الحاجات المادية ينبغي أن يتم تأويلها بمساعدة الأفكار. ومن جهة أخرى، فإنه من شأن الأفكار والمصالح أن تدخل في علاقة[5] إمبيريقية بعضها مع بعض، أكان ذلك في أنظمة الحياة داخل المجتمع أم في بنى الشخصية الخاصة بأعضائها.

إنه يمكن النظر إلى أنظمة الحياة من جهتين اثنتين. من جهة أولى، هي من شأنها أن تضبط عملية تملك الخيرات، ونعني بذلك تلبية المصالح المادية والفكرية، ومن جهة أخرى، هي تحقق الأفكار والقيم على أرض الواقع. وبذلك، فإن الجهتين تحيلان كلاهما الواحدة على الأخرى. والمصالح لا يمكن أن تُلبى في الوقت المحدد عبر معايير التبادل الاجتماعي إلا متى ما ارتبطت بالأفكار التي تكون مفيدة في **تعليلها**، والأفكار بدورها، لا يمكن أن تفرض نفسها إمبيريقًا إذا هي لم تتحالف مع المصالح التي من شأنها أن تمنحها **القوة** (Gewalt)[6] التي تخصها.

هذا المنظور **الكلي** الذي كان ماركس قد سبق أن صاغه في الحوليات الألمانية الفرنسية، أخذ مع ماكس فيبر منعطفًا مثاليًّا بعض الشيء، وهو ما أشار إليه رينهارد بنديكس (R. Bendix) بعبارة مميزة اقتبسها من أوتو هاينز (O. Hintze): «حيثما يتم تتبع المصالح بقوة، ها هنا تتشكل أيضًا أيديولوجيا لإحيائها وتقويتها وتبريرها، وهذه الأيديولوجيا، من حيث هي مقطع لا غنى عنه في مسار الحياة (Lebensprozess)[7] ذاته، حيث يوجد الفعل، إنما هي موجودة بالفعل تمامًا مثل المصالح 'الواقعية' نفسها. وبطريقة أخرى: حيثما تريد الأفكار أن تغزو العالم فهي تحتاج إلى مقدمة المصالح الواقعية التي يمكن بعد ذلك أن تصرفها في أي حال في كثير من الأحيان عن هدفها الأصلي قليلًا أو كثيرًا أو يمكن أيضًا حتى أن تغير منها أو تزيفها»[8]. وماكس فيبر ينطلق من أنموذج طوره بارسونز في وقت لاحق (في صيغة متأثرة بدوركهايم): إن منظومات الفعل الاجتماعية أو «أنظمة

---

(5) «علاقة» وليس «تفاعل» كما تقول الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 202. (المترجم)

(6) في معنى القوة القاهرة أو السلطة أو حتى العنف الملائم أي المشروع. (المترجم)

(7) «مسار الحياة» وليس «مسار التعلم» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 202). (المترجم)

(8) R. Bendix, *Max Weber, Das Werk* (München: 1964), p. 44.

الحياة» إنما تدمج الأمرين، الأفكار والمصالح، وذلك على شاكلة أنها تنظم الحظوظ المشروعة لتلبية المصالح المادية والفكرية. وإن التداخل العميق بين الأفكار والمصالح والتثبيت المتبادل بينهما إنما يفيدان في ضبط تملك الخيرات المادية والفكرية، وفي ترسيخ هذا الضبط في الحوافز وتوجهات الفعل لدى المعنيين[9]، على نحو توجد حظوظ كافية بالنسبة إلى المعدل المتوسط لاتباع المعايير المقصودة. ينبغي على المصالح أن تكون مرتبطة بالأفكار، إذا ما كان يجب أن يكون هناك وجودٌ للمؤسسات التي في نطاقها تبلغ تلك المصالح التعبير عن نفسها، وذلك أنه من طريق الأفكار فحسب يستطيع نظام ما للحياة أن يكتسب صلاحية مشروعة.

هذا أمر يستطيع المرء أن يضعه في ذهنه بالاستناد إلى نظام «خال من الصلاحية» (geltungsfrei) ومحفوظ على سبيل الأمر الواقع فحسب. وبصرف النظر عن الحالة الخاصة بنظام إكراهي، قمعي في شكل مفتوح، وقائم على الترهيب والخوف، والتي هي حالة غير مستقرة في أي حال[10]، فإن «انتظام (Regelmässigkeit) مجرى فعلٍ اجتماعي ما، على نحو مشروط بالعادات أو بوضعية المصالح»[11] إنما هو حالةٌ من هذا النوع. يطلق ماكس فيبر اسم **العادات** (Sitte)[12] على نوع من «التعويد (Gewöhnung) على الفعل المستقر»، هو على قدر من «الملال» بحيث إن البنية المعيارية الداخلية قد تقلصت بعيدًا وبقي منها تعودٌ (Gewohnheit) محض واتباعٌ وظيفي للقاعدة من دون وعي. أما نظام قائم على **وضعية مصالح** (Interssenlage)، فهو على الضد من ذلك يرتكز على «الاعتبارات العقلانية بحسب غاية ما للمزايا والعيوب» الخاصة بذوات فاعلة في شكل استراتيجي فحسب، بحيث إن انتظاراتها المتكاملة تذهب إلى الاستقرار في شكل متبادل. لكن نظامًا، «يقوم **فقط** على أساسات كهذه» - من قبيل القمع أو الأخلاق السائدة أو وضعية المصالح -

(9) «لدى المعنيين» وليس «المصالح» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 203). (المترجم)

(10) Max Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), p. 210.

(11) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 22.

(12) الأخلاق في معنى «العادات» (كما تحدث عنها الغزالي مثلًا في باب العادات من كتاب **الإحياء**). (المترجم)

«سوف يكون غير مستقر نسبيًا»[13]. ولهذا، فإن الحالة السوية هي نظام يعبر عن وضعيات المصالح، ولكن في الوقت ذاته يسوغ بوصفه نظامًا مشروعًا.

يتكلم فيبر على الصلاحية المعيارية وعلى الشرعية حين يكون نظامٌ ما معترَفًا به ذاتيًّا باعتباره نظامًا ملزمًا أو اضطراريًّا. وهذا الاعتراف يرتكز في شكل **مباشر** على أفكار، تحمل معها طاقة تعليل وتبرير، وليس على وضعية المصالح: «نحن لا نريد أن نسمي محتوى المعنى الذي من شأن علاقة اجتماعية 'نظامًا' أ) إلا حين يكون الفعل موجهًا (تقريبيًّا وفي المتوسط) بحسب مبادئ أو 'قواعد سلوكية عامة' (Maximen)[14] يمكن تحديدها. ونحن لا نريد ب) أن نتكلم بالتالي على 'سَوَغان' (Gelten)[15] هذا النظام إلا حين يكون هذا التوجيه الوقائعي بحسب هذه المبادئ والقواعد العامة يحدث أيضًا في الأقل (بمقدار له وزنه على المستوى العملي) من أجل أنه يُنظَر إليها على أنها سائغة **بالنسبة إلى** الأفعال في شكل من الأشكال: إما أنها ملزمة وإما أنها أنموذج يُحتذى. وفي الواقع، فإن توجيه الفعل بحسب نظام ما إنما يجري بطبيعة الأمر لدى المشاركين انطلاقًا من حوافز متباينة.

لكن في الحالة التي يحصل فيها أنه **بجانب** الحوافز الأخرى، قد يبدو النظام في ذهن جزء من الفاعلين في الأقل بوصفه ملزمًا أو أنموذجًا يُحتذى وبالتالي باعتباره شيئًا من **الواجب** أن يكون سائغًا، فإن ذلك بطبيعة الحال من شأنه أن يزيد من فُرَصِ أنْ يُوجه الفعل بحسب ذلك النظام وعلى الحقيقة في أغلب الأحيان بوتيرة مهمة. إن نظامًا لا يُراعى **إلا** انطلاقًا من حوافز عقلانية بمقتضى غاية هو عمومًا أقل استقرارًا من نظام يتم التوجيه الناتج منه بفضل الأعراف السائدة فحسب، وبالتالي بفضل مجرد الألفة على سلوك ما: إن ذا هو النمط الأكثر تكررًا للموقف الداخلي، لكنه لا يزال أكثر استقرارًا على نحو لا يضاهى من نظام قائم على هيبة الأنموذجية أو الإلزامية، نعني: هيبة 'الشرعية' (Legitimität)»[16].

---

(13) Weber, *Methodologische*, p. 215.

(14) في معنى الأمثال السائرة أو الأقوال المأثورة أو الحكم الكبرى المتعلقة بالفعل السديد. (المترجم)

(15) في معنى الصلاحية أو الجواز. (المترجم)

(16) Weber, *Wirtschaft*, pp. 22 f.

بمقدار ما إن وجود منظومة فعل أو نظام حياة يتوقف على مشروعيته، فإنه يرتكز أيضًا من ناحية الوقائع على «صلاحية توافقية» (Einverständnisgeltung)[17]. وإن الطابع الوفاقي لفعل الجماعة إنما يقوم على كون المنتمين إلى مجموعة ما يعترفون بإلزامية معايير الفعل التي تخصها، ويعرفون، بعضهم عن بعض، أنهم يشعرون بأنه من واجبهم على نحو متبادل أن يتبعوا المعايير. وفي ما يتعلق بمفهوم 'النظام المشروع'، فإن ما هو ذو أهمية بادئ ذي بدء بالنسبة إلى إشكالية العقلانية، هو أن الأفكار إنما هي متشابكة مع المصالح وإن كان ذلك من دون شك بطريقة غير مكتملة إلى غايتها، وأنها عبر هذا الاندماج، مع ذلك، تزود **العلل** وادعاءات **الصلاحية بنجاعة وقائعية.**

إن دائرةَ قيمٍ إليها تنتمي الأفكارُ المثمرة اجتماعيًّا لا يمكن عمومًا أن تتجسد في نظام مشروعٍ إلا في شكل ناقص. وذلك ينكشف في العنف (Gewalt) الذي يثوي في بنية معايير الفعل على الرغم من «طابعها الوفاقي». تحتاج المعايير إلى العقوبة: إما عقوبات خارجية (عدم موافقة المشاركين في حالة **المعاهدات** (Konventionen)[18]، وجهاز الإكراه الخاص برابطة (der Verband)[19] ما في حالة **المعايير القانونية**[20] (Rechtsnormen)) وإما عقوبات داخلية (من قبيل العار أو الذنب في حالة **المعايير الأخلاقية**). وبالاعتماد على مثال النظام الاقتصادي المنظم في شكل قانوني، وضح فيبر العلاقة بين الادعاء المعياري للصلاحية والصلاحية الاجتماعية لمعايير الفعل التي تقوم على التوافق الوقائعي: «من الواضح للعيان... أن النظام القانوني الفكري (ideell) في 'نظرية القانون' ليس له أي صلة مباشرة مع عالم الفعل الاقتصادي الوقائعي، وذلك أن الاثنين يقعان على صعيدين مختلفين: أحدهما على صعيد ما يجب أن يسوغ (Geltensollen) فكريًّا، أما الآخر فعلى صعيد الحدوث الواقعي (real). والآن إذا ما كان النظام الاقتصادي

(17) أو صلاحية وفاقية. (المترجم)

(18) في معنى «الاتفاقيات». (المترجم)

(19) في معنى الجمعية أو الاتحاد. (المترجم)

(20) Ibid., pp. 240 ff.

[«المعايير القانونية» وليس «معايير الفعل» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 204). (المترجم)]

والنظام القانوني تربط بينهما على الرغم من ذلك علاقات حميمة جدًّا الواحد مع الآخر، فإن النظام الأخير منهما لا يُفهَم حينئذ في معنى قانوني، بل في معنى سوسيولوجي: بوصفه صلاحية **إمبيريقية**.

إن معنى عبارة 'النظام القانوني' تغير بذلك تمامًا. هو لن يعني عندئذ عالمًا من المعايير الذي يمكن بلورتها منطقيًا بوصفها 'سديدة'، بل مركبًا من العلل الوقائعية المعينة للفعل الإنساني الواقعي»[21].

من طريق هذا التمييز بين الصلاحية المثالية (ideal) والصلاحية الاجتماعية تتحصل نتيجتان، وعلى الحقيقة في بادئ الأمر نتيجة منهجية، جلبت الانتباه منذ اندلاع الخصومة على أحكام القيمة. ففي مناظرته مع شتاملر (Stammler) بادر فيبر إلى إجراء تمييزين اثنين: في المرة الأولى، الفرق بين الانتظام (Regelmässigkeit) الوقائعي للسلوك بحسب قاعدة ما وضبط القواعد (Regelung) المعيارية للفعل، وفي المرة الثانية، الفرق بين المعنى المتعلق بادعاء معياري ما للصلاحية وحقيقة (Tatsache) الاعتراف الوقائعي (faktisch). ثم إن فيبر قد نقد عملية الخلط ما بين منطوقات وصفية عن مناويل تقويم مقبولة ومعايير قائمة، ومنطوقات تأمر بالمعايير وتعبر عنها وتبررها: «وقبل كل شيء فإن 'الصلاحية'» **الفكرية** التي من شأن 'معيار' ما، القابلة للاستنباط علميًّا من عقيدة قانونية أو إتيقية، إنما تجري لدى شتاملر (Stammler) في شكل مختلط مع التأثير الواقعي الذي ينبغي أن نجعله موضوعًا للفحص الإمبيريقي عن الفعل الإمبيريقي بواسطة التمثلات الحاصلة عن صلاحية المعايير»[22]. إن مسائل الصلاحية الفكرية للمعايير لا يمكن أن تُطرَح، أكان ذلك بالنسبة إلى المنظرين أو بالنسبة إلى المعنيين بالأمر أنفسهم، إلا من ناحية الموقف الإنجازي الذي من شأن فاعل ما (أو من شأن مشارك في الخطاب)، في حين أن مسائل الصلاحية الاجتماعية للمعايير، المسائل المتعلقة بالطريقة التي بها تكون القيم والمعايير معترَفًا بها أو غير معترَف بها على مستوى الوقائع في نطاق مجموعة ما، ينبغي أن تتم معاملتها من ناحية الموقف المُمَوْضِع (objektivierend) الذي من شأن شخص ثالث. وهو ما يقابله على المستوى

---

(21) Weber, *Wirtschaft*, p. 234.

(22) Ibid., p. 246.

الدلالي، التمييزُ ما بين أحكام القيم وأحكام الوقائع. ويذهب فيبر على حق إلى أن المنطوقات التي من شأن نمط ما لا يمكن أن يتم استخلاصها من منطوقات نمط آخر. لكن هذا الاهتمام بالمناهج هو إلى حد الآن قد غطى في شكل واسع النطاق على الاهتمام **الآخر**، كان فيبر العالم السوسيولوجي قد سجله أيضًا في السياق نفسه.

إن إشكالية العقلنة الاجتماعية إنما تنبثق على الأخص من أن «التمثلات الحاصلة عن صلاحية المعايير» هي مرتكزة على علل معينة، ولهذا فإنه يمكن أن يتم التأثير فيها أيضًا من طريق المعالجة (Bearbeitung)[23] الفكرية (intellektuell) للروابط الداخلية للمعنى، من طريق ما سماه ماكس فيبر «التجريد الفكري»[24] (Intellektualisierung). وإن وجود أو قوام أنظمة مشروعة إنما يتوقف من بين أشياء أُخر على واقعة (Faktum) الاعتراف بالادعاءات المعيارية للصلاحية. ولأن هذه الصلاحية الاجتماعية تقيم علاقة داخلية مع العلل، وعلى العموم مع طاقة التعليل في منظومات التأويل وصور العالم والتقاليد الثقافية، فإن ما يقوم به دعاة العقل (Intellektuelle) من تنسيق وبلورة لصور العالم إنما له تبعات **إمبيريقية**. وإن الانشغال العقلي بمنظومات التأويل الثقافية إنما يقود عادة إلى مسارات تعلم، يستطيع عالم الاجتماع **أن يستكملها وأن يقيمها**، وذلك متى ما اتخذ الموقف الإنجازي نفسه الذي يتخذه المثقفون أنفسهم في شكل ناجع في ميدان الموضوعات. وفي أثناء إعادة البناء العقلانية هذه لمسارات العقلنة الثقافية (والاجتماعية) **لا** يستطيع عالم الاجتماع على وجه الدقة أن يحصر نفسه في وصف التمثلات الوقائعية، بل لا يستطيع أن يفهم قوة الإقناع في الأفكار الجديدة وانخفاض أو تقلص قوة الإقناع في الأفكار القديمة، إلا بمقدار ما يمكنه في سياق التقاليد المعطاة، أن **يستحضر العلل** التي من طريقها أمكن لأفكار جديدة أن تفرض نفسها. لا ينبغي على عالم الاجتماع أن يكون مقتنعًا بهذه العلل حتى يفهمها، لكنه لا يفهمها إذا، في الأقل في شكل ضمني، لم **يتخذ موقفًا إزاءها** (وذلك يعني أن يعرف ما إذا كان يتقاسمها أو، إذا ما اقتضت الحال، لماذا لا يستطيع أن يتقاسمها، أو كان

---

(23) «المعالجة» أو «الاشتغال على» وليس «التقويم» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 205). (المترجم)

(24) في معنى رد المعنى إلى أفكار محضة قائمة برأسها. هي «عقلنة» من درجة بدائية. (المترجم)

يمكنه أن يتركها معلقة غير محسومة). لا نحتاج هنا للاهتمام بالجانب المنهجي لإعادات البناء العقلانية، إلا أنني أود أن أوضح أن التمييز ما بين الصلاحية الفكرية والصلاحية الاجتماعية (للقيم) والمعايير إنما تنجم عنه نتيجةٌ هي في سياقنا أهم من مصادرة الخلو من الأحكام المسبقة.إن مسارات العقلنة لا يمكن بذلك أن تتعلق بأنظمة الحياة الاجتماعية إلا من أجل أن وجود الأنظمة المشروعة إنما يتوقف على الاعتراف الوقائعي بذلك النوع من ادعاءات الصلاحية التي يمكن أن تقع مهاجمتها من الداخل، وبالتالي أن تُزعزَع بواسطة النقد أو الآراء الجديدة أو مسارات التعلم ...إلخ.

مع ذلك، ففي المجتمعات التقليدية (وليس ها هنا فحسب) لا تنشأ الأفكار الجديدة والعلل ومستويات التعليل الجديدة في شكل حجاج منظم وفقًا لقواعد: «كيف يتسنى في هذا العالم القائم على انتظامية 'المطابق للقاعدة' بوصفه هو الأمر 'السائغ'، أن تنشأ أي 'تجديدات'؟ هي تنشأ من خارج: من طريق تغيير الشروط الخارجية للحياة، لا ريب في ذلك. لكن هذه الأخيرة لا تقدم أقل ضمانة على أن ما سينجر عنها ليس انقراض الحياة وإنما إرساء نظام جديد، وقبل كل شيء، هي ليست شرطًا لا مغنى عنه، وفي كثير من الحالات الواسعة النطاق تمامًا، هي ليست شرطًا يساهم في إرساء الأنظمة الجديدة»[25]. وعلى الأرجح، فإن فيبر يفسر التجديدات عبر «إلهامات» الوجوه (Figuren)[26] المؤثرة في شكل كاريزماتي أو زعامي (charismatisch)، تلك التي تتوفر بدرجة مخصوصة في القدرة على تأسيس المعنى.وإن الأديان العالمية الكبرى إنما تعود من دون استثناء إلى الشخصيات المؤسسة التي كانت قادرة على الكلمة النبوئية، ومنحت لأفكارها نبرة شديدة من طريق سلوك أنموذجي في الحياة. وفي وقت لاحق، احتيج بلا ريب إلى العمل الفكري (intellektuell) للكهان والقساوسة ومعلمي الحكمة، من أجل تشكيل هذه الأفكار الجديدة وطرق الحياة في شكل دغمائي أو عقدي، ومن أجل «عقلنتها» باتجاه تعاليم قادرة على إرساء نوع من التقاليد. على هذا المستوى، تمت المناظرة الفكرية مع الحوافز ومقاييس التأويل وبنى التعليل الخاصة بالفهم السابق أي الفهم

---

(25) Weber, *Wirtschaft*, p. 242.

(26) في معنى الشخصيات ذات النفود. (المترجم)

الأسطوري للعالم: «وعلى وجه التحديد، فإن التأويلات الدينية للعالم والأخلاق الدينية التي هي عقلانية في مقصدها، والتي هي من صنع المثقفين أو العقلاء، إنما كانت متوقفة بقوة على أمر أو شرط الاتساق (Konsequenz). وبمقدار ما كانوا حتى في الحالات الجزئية أقل ارتباطًا بمطلب «عدم التناقض»، وبمقدار ما أرادوا كثيرًا أن يدرجوا في مصادراتهم الإتيقية مواقف غير قابلة للاستنباط عقلانيًّا، فإن تأثير العقل (ratio)، وبشكل خاص: تأثير الاستنباط الغائي للمصادرات العملية، قد كان مع ذلك بطريقة ما، وأكثر الأحيان بطريقة قوية، ملحوظًا في جميعها»[27].

بمساعدة هذه التأملات، نستطيع أن ندرك العلاقة ما بين المصالح والأفكار على نحو أدق بوجه ما. وفي مقدمة الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية، يوجد المقطع الشهير الذي يحيل بطريقة ضمنية على تمهيد ماركس إلى نقد الاقتصاد السياسي: «المصالح... وليس الأفكار هي التي تهيمن في شكل مباشر على فعل البشر. لكن: 'صور العالم' التي تم صنعها بواسطة 'الأفكار'، هي في أغلب الأحيان ومثلَ محددِ الاتجاه، قد عينت سكة الحديد التي في نطاقها تعمل ديناميكية المصالح على تحريك الفعل»[28]. وبمقدار ما أفلحنا في تفسير الفعل الاجتماعي بالرجوع إلى الأنظمة المشروعة (المواضعات والمعايير القانونية)، نأخذ منطلقنا من:

- أن «ديناميكية المصالح» تحرك الفعل،

- أن هذه الديناميكية المصلحية هي مع ذلك تتأتى أغلب الأحيان في حدود القواعد المعيارية السائغة على مستوى الوقائع،

- أن صلاحية القواعد المعيارية تستند إلى قوة الإقناع التي في الأفكار التي يمكن أن يتم استعمالها من أجل تعليلها، و

- قوة الإقناع الوقائعية للأفكار تتوقف أيضًا على طاقة التعليل وطاقة التبرير (المفتوحة أمام التقويم الموضوعي) التي تشكلها الأفكار في سياق معطى.

---

(27) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* ([n.p.]: 1963), vol. 1, p. 537.

(28) Ibid., p. 252.

إن قدرة الأنظمة المشروعة على الوجود إنما تخضع أيضًا إلى تقييدات بنيوية، تنتج من طاقة الشرعنة (Legitimationspotential) التي تنطوي عليها الأفكار وصور العالم المتوفرة. وهذا المخزون يتغير سواء مع الشروط الوقائعية (الخارجية) للصدقية (Glaubwürdigkeit) أم مع الشروط العقلانية (الداخلية) للصلوحية أيضًا. وبمقدار ما إن وقائعية (Faktizität) ادعاءات الصلاحية المعترَف بها تتوقف على الشروط الداخلية لاستحقاق الاعتراف (أو الصلاحية)، فإن النجاعة الإمبيريقية من شأنها أن تكفي أيضًا من أجل عقلنة صور العالم، العقلنة في اتجاه واحد والجارية طبقًا لمقاييس الصلوحية. رب عقلنة هي ناجعة إمبيريقًا في معنى «تحديد اتجاه السكك» التي في نطاقها يمكن المصالح أن ترتبط مع الأفكار من أجل إرساء نظام مشروع.

من طريق هذه الفرضية النظرية، أرسى فيبر أيضًا منهجه، «حيث يعتمد على أنماط عقلانية مبنية طبقًا لغاية ما، وبالتالي: عبر تهيئة الأشكال 'الأكثر اتساقًا' من الداخل، التي من شأن سلوك عملي قابل للاستنباط انطلاقًا من مفترضات معطاة على نحو ثابت، وذلك من أجل تيسير عملية عرض الكثرة المتنوعة التي لا يمكن بخلاف ذلك أن تتم الإحاطة بها. وأخيرًا وقبل كل شيء، فإن محاولة في سوسيولوجيا الدين من هذا النوع ينبغي عليها وهي تريد من نفسها أن تكون مساهمةً في إرساء تيبولوجيا في النزعة العقلانية ذاتها وسوسيولوجيا عنها في آن. فهي لذلك تنطلق من الأشكال الأكثر عقلانية التي يستطيع الواقع أن يقبل بها، وتسعى لأنْ تحدد إلى أي مدى كانت بعض النتائج العقلانية التي يمكن طرحها على المستوى النظري، مستمدة من الواقع. وربما: لأي سبب هي لم تكن»[29]. وذلك لا يعني أن فيبر يماثل بين صور العالم التي أُعيد بناؤها في شكل عقلاني ومنظومة التوجيهات الناجعة والمؤثرة في شكل مباشر في الحياة اليومية، فهو

---

(29) Ibid., vol. 1, pp. 537 f.

حاول رينر بريفو أن يقيم صلةً بين علم المناهج وعلم الهيمنة: لن يكون تكوين المثالات النمطية ممكنًا إلا بمقدار ما تتشكل منظومات فعل معقلَنة بشكل وقائعي (في معنى مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية). ينظر: R. Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm* (Frankfurt am Main: 1979).

هذا التأويل ليس بإمكانه أن يفسر لأيٍّ سبب عمد ماكس فيبر، على سبيل المثال في سوسيولوجيا الدين، إلى تكوين مثالات نمطية، تتخذ نقطة مرجعية لها البناء الإتيقي (Ethisierung) لصور العالم، وليس عقلانية الأفعال بمقتضى غاية.

يستخدمها وسيلةَ معرفة (Erkenntnismittel)[30] من أجل النفاذ إلى بنى الوعي اليومي، وعلى الخصوص إلى الأخلاق الاقتصادية: «ليست النظرية الأخلاقية للمصنفات اللاهوتية التي تُستخدَم بوصفها وسيلة معرفة فحسب (هي في أي حال ذات أهمية في بعض الظروف)، بل **الدوافع العملية نحو الفعل** التي تجد أساسها في السياقات النفسانية والتداولية للدين، هي التي تؤخذ في الاعتبار»[31].

## (2) العوامل الداخلية والخارجية في تطور صور العالم

لا تترابط المصالح والأفكار على مستوى المجتمع فحسب من أجل إرساء أنظمة مشروعة وميادين حياة منظمة مؤسساتيًا، فإنه على مستوى الثقافة أيضًا نلاحظ لعبة تفاعل (Zusammenspiel) بين الأفكار والمصالح. وبالنسبة إلى تحليل تطور صور العالم الدينية والميتافيزيقية، من الأهمية بمكان أن نفصل سياقات الصلاحية عن سياقات التأثير (Wirkung)، وذلك على نحو أن **منطق إمكانات التطور** الموصوفة من خلال البنى التي تشد صور العالم، يمكن أن يتم إرجاعه إلى **ديناميكية تطور صور العالم**، وذلك يعني إلى العوامل المتفاعلة من خارج في شكل انتقائي مع صور العالم، من دون الخلط بين الأمرين.

أكد فريدريتش هـ. تينبروك (F. H. Tenbruck)، وهو محق في ذلك، على أن فيبر بدراساته عن «الأخلاق الاقتصادية في الأديان العالمية» لم يكن يقصد عقد مقارنة تعضد أطروحته عن البروتستانتية فحسب. وتينبروك اشتغل على المسار التاريخي الكوني لنزع السحر باعتباره مبحثًا مخصوصًا: «من الجلي أن الأمر لا يتعلق فقط بالسؤال عما إذا كانت القناعة الاقتصادية (Wirschaftsgesinnung) لا يمكن أن تتشكل في ثقافات أخرى لعدم وجود التنسك الدنيوي، بل الجدل قائم على الأرجح حول المسألة الأعم التي تبحث في كيف تؤثر العقلانية وكيف تنتُج ضمن لعبة التفاعل ما بين الأفكار والمصالح»[32]. ويعقد تينبروك في هذا السياق ثلاث ملحوظات، لم يقع تأكيدها على نحو كافٍ في الأبحاث الجارية حول فيبر إلى حد الآن.

---

(30) «وسيلة معرفة» وليس «وسيلة استكشافية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 208). (المترجم)

(31) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 238.

(32) F. H. Tenbruck, «Das Werk Max Webers,» *KZSS*, vol. 27 (1975), p. 677.

يرى تينبروك، في بادئ الأمر، أن فيبر، بأطروحته عن عقلنة كل الأديان العالمية على مساق واحد، وعلى الرغم من ارتيابه من قوانين التقدم، يقف «فجأة في مسائل الدين في خندق النزعة التطورية المعاصرة»[33]. ويشير كذلك إلى أن فيبر يعترف لادعاءات الصلاحية الداخلية لصور العالم وتطورها وفقًا لمنطقها الخاص، بنجاعة إمبيريقية: «إن تطورها إنما يجب (بحسب تصور فيبر) أن يتبع في الغالب إكراهات عقلانية تنطوي على نشأة الدين، وبالتالي على تقدم العقلانية... والدليل على صلاحيتها شبه الواقعية، يأخذه من الاستنتاجات الإمبيريقية من الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية»[34]. وأخيرًا يخصص تينبروك المشكل الجوهري الذي إليه يحيل فيبر كل «مسار تعلم» من شأنه أن ينبسط عبر الأديان العالمية كافة: «إن الإكراهات العقلانية التي يجب على الأديان أن تتبعها، إنما هي ناجمة عن الحاجة إلى الحصول على إجابة عقلانية عن مشكل العدل الإلهي (Theodizeeproblem)، وإن طبقات التطور الديني هي الصيغ الصريحة بشدة على الدوام عن هذا المشكل وعن حله»[35]. أما الخط الذي من طريقه تتم عقلنة (durchrationalisiert) الفكر الأسطوري للأديان القديمة الأولى خطوة خطوة ويجري تحويله آخر الأمر إلى أخلاقيات قناعة ذات نزعة كونية، نعني الذي من طريقه يتم «ترجمته في معنى إتيقي» (ethisier)، فإن تينبروك قد رسمه على النحو الآتي: «حين يحدث في أي زمان أن البشر لم يعودوا ينظرون إلى القدرات (Mächte) التي تصادفهم على نحو غامض وملغز في عالم محيط غير مسيطر عليه، بوصفها قوى (Kräfte) محايثة للأشياء ذاتها، بل بالأحرى هم يتمثلونها بوصفها كائنات (Wesen) قائمة ما وراء الأشياء، عندئذ يمكن القول بحسب فيبر إن فكرة جديدة قد أتت إلى العالم، وإذا ما هم جعلوا منها كيانات (Wesenheiten) شخصية، فإن ما يحدث ها هنا أيضًا هو فكرة جديدة. كذلك، كان المفهوم التوحيدي لإله فوق العالم بالنسبة إلى فيبر فكرةً ينبغي أن تولد يومًا ما، إلا أنه متى ما تم الأخذ بها أدت إلى تبعات واسعة النطاق. بذلك، فإن فكرة جديدة تمامًا قد شكلت التمثل القاضي بأن الأمر يتعلق بألوهة (Gottheit) مثيبة ومعاقبة، وذلك على الخصوص حين ينجم عنه عندئذ

---

(33) Ibid., p. 682.

(34) Ibid.

(35) Ibid., p. 683.

التمثل القاضي بأن مصائر البشر هي من حيث الجوهر تأخذ وجهتها في الدنيا وفي الآخرة (im Diesseits und im Jenseits) من التقيد بأوامر كهذه إتيقية ومراعاتها. ومرة أخرى أتت فكرة جديدة إلى العالم مع نبوة الرسالة، وذلك بالتحديد في اليهودية، من أجل أن الإنسان الآن قد صار عليه أن يفهم نفسه بوصفه وسيلة الله الفاعلة في العالم. وكذلك كانت فكرة جديدة أيضًا عندما أضافت البروتستانتية إلى ذلك معنى التقدير (Prädestination)»[36].

لقد تم الخوض في هذه العقلنة الدينية على نحو نسقي من قِبل روبرت بلاه ورينر دوبارت[37]. وقد بينت أبحاث دوبارت مع ذلك أن فيبر (وتينبورك على إثره) لا يميز كفاية ما بين الإشكالية **المضمونية** التي اتخذتها العقلنةُ خيطًا هاديًا كي تتحقق، وبنى الوعي التي انبثقت عن عملية خلقنة (Ethisierung)[38] صور العالم. وفي حين أن مضامين صور العالم إنما تعكس الحلول المختلفة لمشكل العدل الإلهي، فإن الجوانب البنيوية، كما سوف نرى ذلك، تنكشف من «المواقف المتخذة إزاء العالم» التي هي متعينة عبر التصورات الصورية للعالم. وحين يقوم المرء على هذه الشاكلة بفصل الجوانب المضمونية عن الجوانب البنيوية، فإن لعبة التفاعل ما بين الأفكار والمصالح إنما تقبل عندئذ أن تُحلل جيدًا بالاعتماد على المواد التي هيأها فيبر.

يمكن المرء من طريق أبحاث فيبر أن يدلل بادئ الأمر على أن السبل المتشعبة للعقلنة الدينية في الثقافات الكبرى من البدايات في الأسطورة إلى عتبة الفهم الحديث للعالم، تنطلق **أولًا** من المشكل نفسه، نعني من مشكل العدل الإلهي، **وثانيًا**، تشير إلى الاتجاه نفسه القاضي بعقدِ فهمٍ للعالم، منزوع السحر، مطهر من

---

(36) Ibid., p. 685.

(37) R. Bellah, *Beyond Belief* (New York: 1970); R. Döbert: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme* (Frankfurt am Main: 1973); «Die evolutionäre Bedeutung der Reformation,» in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 303 ff.; «Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen,» in: K. Eder (ed.), *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Frankfurt am Main: 1973), pp. 330 ff., and «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen,» in: U. Jaeggi and A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 524 ff.

(38) الترجمة الخلقية. (المترجم)

التمثلات السحرية (إلا أن سبيل التطور الغربية وحدها هي التي تقود إلى فهم للعالم، منزوع المركز كليةً). فإذا ما قبلنا عندئذ بأن **اتجاه** تطور الأديان يمكن أنْ يُفسر **بخصوصية** (Eigensinn) المشكل المركزي والبنى التي تشد صور العالم، في حين أن **الصياغة المضمونية** للإمكانات المحصورة بنيويًا ينبغي أن تُرد إلى عوامل خارجية، فإنه ينتج من ذلك تحديدٌ منهجي واضح: أن العمل على إعادة البناء العقلانية إنما يمتد إلى الروابط الداخلية للمعنى وللصلاحية، وذلك بهدف ترتيب بنى صور العالم بحسب منطق التطور، وترتيب المضامين في شكل تيبولوجي، وإن التحليل الإمبيريقي، أي السوسيولوجي بحصر المعنى إنما يتوجه على الضد من ذلك نحو المحددات الخارجية لمضامين صور العالم ونحو الأسئلة المتعلقة بديناميكية التطور، على سبيل المثال نحو الأسئلة الآتية:

- كيف تبدو النزاعات التي تتخطى قدرة التأويل المحددة بنيويًا التي من شأن صورة عالم قائمة، وكيف يمكن التعرف إليها،

- في أي وضعية نزاع ناجمة عن بنية المجتمع تنشأ إشكالية العدل الإلهي بطريقة نمطية،

- من هي الأطراف الاجتماعية الحاملة للنفوذ (Durchsetzung) الكاريزماتي، وبعبارة أخرى لعقلنة صورة جديدة للعالم،

- في أي طبقات اجتماعية يتم تلقي صورة جديدة للعالم وفي أي قطاعات تؤثر إلى حد بحيث هي توجه الفعل اليومي،

- إلى أي حد ينبغي أن تتم مأسسة صورة جديدة للعالم، من أجل جعل الأنظمة المشروعة ممكنة - في داخل النخبة فحسب أو في مجموع السكان،

- أخيرًا: كيف تتحكم مصالح الطبقات الحاملة في انتخاب مضامين صور العالم.

قبل أن أنخرط في التحليل الذي عقده فيبر عن صور العالم، أود أن أذكر بوجهتيْ النظر اللتين يقع هذا التحليل تحتهما. من البيِّن، **في المقام الأول**، أن فيبر يحصر عقلنة صور العالم في وجهة نظر **الخلقنة** أو الترجمة الأخلاقية (Ethisierung): هو يتعقب عملية تكون ضرب من أخلاقيات القناعة المؤسسة في

شكل ديني، وعمومًا تكون التمثلات القانونية والخلقية مابعد التقليدية. ولأنه كان مهتمًّا بالمفترضات العقلانية لوجود الأنظمة المشروعة، وعلى الخصوص بالشروط العقلانية للاندماج الاجتماعي عند الانتقال إلى المجتمعات الحديثة، فإن هذا الحصر يبدو مستساغًا. لكن عقلنة صور العالم كان يمكن كذلك تعقبها من جهة بُعدين آخرين: كان فيبر يستطيع أيضًا أن يبحث في تحول المكونات العرفانية والتعبيرية من منظور العلم الحديث والفن المستقل بنفسه. هذا الأمر أغفله، مع أنه بالنسبة إلى العقلنة الاجتماعية التي انبعثت مع الحداثة، هو يفترض تمايز دوائر القيم **الثلاثة جميعًا**.

**ثانيًا**، يبحث فيبر في مسار نزع السحر عن الصور الدينية للعالم تحت نقطة مرجعية تاريخية ملموسة. لم يُعد فيبر بناء تاريخ التمثلات القانونية والخلقية بالنظر إلى البنى التي تشد أخلاقيات القناعة **عمومًا**، بل بالنظر إلى نشأة الأخلاق الاقتصادية الرأسمالية، وذلك على وجه الدقة لأنه كان يريد توضيح الشروط الثقافية التي من خلالها يمكن أن يتم الانتقال إلى الرأسمالية ومن ثم يقع حل المشكل الأكبر للتطور، نعني أن يتم اجتماعيًّا إدماج منظومة فرعية متمايزة للفعل العقلاني بمقتضى غاية. وبذلك، فإنه كان مهتمًّا فحسب بالأفكار التي تجعل من الممكن ترسيخ **نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية** في صلب منظومة العمل الاجتماعي ترسيخًا عقلانيًّا **بمقتضى قيمة ما** (wertrational).

من المفيد أن نضع هذين التحديدين نصب أعيننا. فهما بإمكانهما أن يفسرا لنا لماذا لم يستنفد فيبر، كما سوف نرى، كل المضمار النسقي لمقاربته النظرية. فتبعًا لهذه المقاربة، يتم إرجاع مأسسة التوجيهات الجديدة للفعل ونشأة الأنظمة المشروعة إلى التأثير المتبادل ما بين الأفكار والمصالح. وإنما بذلك يجب على وضعيات المصالح أن تفسر **الأمرين** كليهما: **الدفعة** نحو الانبساط العفوي **للبنى التي تشد صور العالم** كما أيضًا **السك** (Ausprägung) الانتقائي للإمكانات المفتوحة مع البنى العرفانية الجديدة، بمعنى نوع **المضامين التي في صور العالم**. وهذا المنحى النظري مبسوط في جملة أعمال ماكس فيبر. فإذا ما تركنا أنفسنا نهتدي به عند **تأويل** (Auslegung) الدراسات التي نهض بها فيبر في سوسيولوجيا الدين، فإنه ينجم عن ذلك تباينٌ حاد ما بين **إمكانات** توجيه البنى الحديثة للوعي،

تأتت من مسار نزع السحر، وصورة (Profil)[39] الإمكانات **المحققة** انطلاقًا من هذا الطيف، والمحولة مؤسساتيًا على أرض الواقع، والتي هي صورة مميزة للمجتمع الرأسمالي. وفيبر يفهم عقلنة صور العالم بوصفها مسارًا،

- يتم في كل الأديان العالمية **في الاتجاه نفسه**،

- لكنه لأسباب خارجية لا يُقاد إلى النهاية في شكل جذري إلا على خط تراث **واحد**،

- بحيث إنه أتى في الغرب إلى تحرير بنى الوعي التي جعلت فهمًا حديثًا للعالم أمرًا ممكنًا.

إن المكونات العرفانية والتعبيرية للتراث ليست أقل عناية بهذه البنى التي تحكم فهم العالم من البنى المعيارية، لكن فيبر إنما يركز على عملية تكون أخلاقيات قناعة ذات نزعة كونية. وإن كون الطور مابعد التقليدي من الوعي الخلقي قد صار **متاحًا** في ثقافة **واحدة**، وعلى الحقيقة في الثقافة الأوروبية، فذلك لا يدل على **نفاذها** الاجتماعي في هيئة الأخلاق البروتستانتية. وهذا لا يتأتى إلا حين تفلح بنى أخلاقيات القناعة التي ترفع الفعل العقلاني بمقتضى قيمة ما إلى مرتبة المبدأ الذي يحكم السلوك **الدنيوي** في الحياة، في تعيين أسلوب الحياة لدى طبقات اجتماعية أوسع نطاقًا، وذلك على نحو يمكن أن تُستخدَم بوصفها ترسيخًا تحفيزيًا للفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى غاية.

ثمة مسار مواز، وإن لم يكن متزامنًا، ينبغي على فيبر أن يصادر عليه بالنسبة إلى القانون الحديث. فإن خلقنة صور العالم إنما تعني أيضًا عقلنة الوعي القانوني، ولكن في المقابل، إن إمكان التوفر على التمثلات القانونية مابعد التقليدية ليس متماهيًا بعدُ مع فرض منظومة قانونية حديثة. إنه على أساس القانون الطبيعي العقلي فحسب، إنما تسنت إعادة بناء المواد القانونية في المفاهيم الأساسية للقانون الصوري، على نحو أمكن خلق مؤسسات قانونية، تستطيع أن تستجيب صوريًا للمبادئ الكونية، ولا سيما **تلك التي** تضبط التبادل التجاري الخاص لمالكي البضائع في ما بينهم والنشاط التكميلي للإدارة العمومية.

(39) الصورة الجانبية. (المترجم)

في عرض فيبر لا يبدو التوازي بين هذين المسارين (الترسيخ التحفيزي والتجسيد المؤسساتي للتمثلات القانونية والخلقية مابعد التقليدية) واضحًا، فهو يفصل بين سوسيولوجيا القانون وسوسيولوجيا الدين، ويحيل العقلنة الدينية على الأخلاق الاقتصادية أكثر مما يحيلها على تطور القانون. وهذا الأمر يمكن أن يكون له صلة بأن نشأة القانون الطبيعي العقلي لا يمكن أن يتم تفسيرها من طريق العقلنة الأخلاقية لصور العالم وحدها، بل تتوقف بمقدار كبير على تطور العلوم، وبالتالي توجب تحليلًا للعلاقات العرفانية وللمكونات الخلقية - العملية لصور العالم.

حينما نفصل على هذه الشاكلة نتيجةَ العقلنة الدينية، وبالتالي **تكوين البنى الحديثة للوعي** في بُعديْ القانون والأخلاق، عن مسار **تحقيق القيم** (Wertverwirklichung) الذي من خلاله يتأتى شكلٌ من الإدماج الاجتماعي خاص بالمجتمع الحديث، فإن توزيع أعباء إقامة الدليل بين عوامل خارجية وعوامل داخلية قد صارت أيضًا واضحة. وقد يتسنى لنا أن نصف نوع المشاكل التي تمس **ديناميكية** التطور بطريقة مجردة، وبالتالي لا يمكن أن تُفسر بالاعتماد على **منطق** خاص بتطور صور العالم وتمايز دوائر القيم. وحده البحث السوسيولوجي في وضعيات المصالح الخاصة بالطبقات الحاملة، بالحركات الاجتماعية، بالنزاعات ...إلخ، بإمكانه أن يفسر،

- لماذا على خط التقليد اليهودي - المسيحي فحسب، تم الذهاب بالعقلنة الموجودة في داخل كل صور العالم إلى النهاية،

- لماذا في الغرب، تم استيفاء الشروط اللازمة لمأسسة البنى القانونية والخلقية ذات النزعة الكونية، و

- لماذا ها هنا فحسب، تم حل مشاكل المنظومة التي طرأت في شكل نمطي، على نحو نشأ عنها شكلُ الإدماج الاجتماعي الذي هو مميز للمجتمعات الرأسمالية (إضافة إلى سلوك منهجي في الحياة وتبادل قانوني حديث).

إن مساهمة ماكس فيبر في هذه التحليلات السوسيولوجية بالمعنى الضيق للانتقال من المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الحديث هي معروفة. وقد نبه فيبر

على العوامل الخارجية الكثيرة التي تؤدي اليوم دورًا مهمًا في البحث عن عملية التحديث: واقعة وجود ثقافة موحدة نسبيًّا، ولامركزية السلطات السياسية، والنزاع المتوازن بين الدولة والكنيسة، والتمايز الداخلي في الكنيسة في شكل وظائف كنسية وكهنوت (Orden) وعلمانيين (Laien)، والبنية الفريدة للمدن التجارية للقرون الوسطى مع البطارقة والطوائف الحرفية (Patriziat und Zünften)، ونزعات نحو إضفاء الطابع التجاري على كل تبادل، ونحو فرض بيروقراطية الإدارة ...إلخ[40]. لا أريد الخوض في هذه العوامل وسوف أقف عند **العوامل الداخلية** التي أدت إلى عقلنة صور العالم وكذلك عند **الجوانب البنيوية** من تجسيد البنى الحديث للوعي في أخلاقيات الدعوة البروتستانتية وفي منظومة القانون الحديثة.

## (3) جوانب المحتوى في الديانات العالمية[41]

بحث فيبر في ثلاث من الديانات العالمية الكبرى: الديانة الصينية (الكونفوشيوسية والطاوية) والهندية (البوذية والهندوسية) واليهودية القديمة. أما الأبحاث المخطط لها عن المسيحية والإسلام فلم يستطع إتمام إنجازها. كان مسلك فيبر من أقصاه إلى أقصاه مسلكًا مقارنًا، ولكنه في بعض المواضع فحسب إنما يكثف العرض المقارن إلى حد الموازنة النسقية (قبل كل شيء في المقدمة، والتأمل الأوسط (Zwischenbetrachtung)، والفصل الختامي عن الصين)[42]. وإذا لم نأخذ في الاعتبار إلا زوايا النظر الأعم، فإن فيبر قد ميز صور العالم التي تنبثق من موضوعة مشتركة، قبل كل شيء في الأبعاد المرسومة عن تمثل الإله (الإله الخالق الشخصي في مقابل النظام الكوني غير الشخصي) وعن توجيه الخلاص (إثبات العالم في مقابل نفي العالم)[43].

---

(40) عن وضع المناقشة في الوقت الحاضر، يقارن: R. van Dülmen, «Formierung der europäischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit,» *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 7 (1981), pp. 5 ff.

(41) تم زيادة عبارة «في الديانات العالمية» غير المثبتة في المتن ولكن الموجودة في قائمة المحتويات. (المترجم)

(42) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 237-275, 536-573, 512-534.
W. Schluchter (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum* (Frankfurt am Main: 1981).

(43) يقارن مع العرض المفصل في: Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 230 ff.

(أ) **الموضوع.** تستند العقلنة إلى موضوعة هي مشتركة لدى الأديان العالمية كافة: إنه السؤال عن تبرير القسمة غير المتساوية للحظوظ والخيرات بين البشر. وهذه **الإشكالية الأخلاقية الأساسية** التي تحطم حدود الأسطورة، تنتج من الحاجة إلى تفسير ديني للمعاناة المدركة بوصفها أمرًا غير عادل. وحتى يمكن إدراك الشقاء الشخصي بوصفه شيئًا غير عادل، يحتاج المرء بادئ ذي بدء إلى إعادة تقويم المعاناة، وذلك أن المعاناة كانت تؤخذ في المجتمعات البدائية على أنها عارض على ذنب خفي: «إن الذي لا تفارقه المعاناة أو الحزن أو المرض أو أي شقاء آخر، قد كان، كل بحسب نوع معاناته، إما مملوكًا من روح شريرة (Dämon) وإما مُحملًا بغضب من إلهٍ كان أساء إليه»[44].

ما عدا ذلك، فإن الطقوس البدائية كانت مخصصة للتغلب الجماعي على الملمّات وحالات البؤس، وليس التغلب الفردي على القدر. وإن ما هو جديد هو التمثل القاضي بأن الشقاء الفردي يمكن تبرئته وأن الفرد يحق له أن يصبو إلى الرجاء الديني لأنْ يتم تخليصه من كل الشرور ومن المرض ومن البؤس والفقر وحتى من الموت. وما هو جديد أيضًا هو تكوين جماعة (Gemeindebildung) مستقلة عن الروابط العرقية، وتأسيس أمة (Gemeinschaftveranstaltung) دينية غرضها هو مصير الأفراد من حيث خلاصهم: «إن البشارة والوعد إنما يتلفتان الآن بالطبع إلى الجماهير التي كانت **محتاجة** إلى الفداء (Erlösung). كانوا هُمْ ومصالحهم في قلب العمل الدعوي على 'العناية بالنفوس' التي نشأت حقًّا عندئذ فحسب. تحديدُ ما بسببه تكون المعاناة مستحقة: الإقرار بـ 'الخطايا'، وذلك يعني بادئ ذي بدء: انتهاك الأوامر الطقوسية، والنصيحةُ: بواسطة أي سلوك يمكن تفاديها، هما أمران كان قد صارا عندئذ الإنجاز النمطي للسحرة والكهان. بذلك أمكن لمصالحهم المادية والفكرية شيئًا فشيئًا في واقع الأمر أن تدخل في خدمة أغراض **العامة**»[45].

ها هنا تردد صدى تفسيرٍ سوسيولوجي لم يذهب فيه فيبر بعيدًا: أن التقويم الجديد للمعاناة الفردية وظهور الحاجات الفردية للخلاص اللذيْن من شأنهما

---

(44) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 241 f.

(45) Ibid., pp. 243 f.

أن يجعلا السؤال عن المعنى الأخلاقي للامعنى منطلقًا لتفكير ديني يدفع إلى ما هو أبعد من الأساطير المحلية. هما لم يسقطا من السماء سبهللًا، بل هما النتيجة الحاصلة عن مسارات التعلم التي تنبعث وتبدأ في الاشتغال حين تصطدم تمثلات العدالة القائمة في المجتمعات البدائية بالواقع الجديد للمجتمعات الطبقية. وإن أديانًا عالمية تطورت دونما استثناء في الحضارات الكبرى، وبالتالي في إطار مجتمعات منظمة تحت لواء الدولة، حيث نشأت أنماط جديدة من الإنتاج، مستقلة عن منظومات القرابة، وأشكالٌ مقابلة من الاستغلال الاقتصادي[46]. وبلا ريب، ما كان ينبغي أن يتم إطلاق طاقة النزاع من قيودها إلا من طرف أنبياء، حتى يمكن الجماهير التي كانت «غارقة في كل مكان في البدائية الفظة للسحر» أن «تُنتشل بواسطة حركة دينية ذات طابع أخلاقي»[47].

(ب) **صور العالم المركزة على الإله وصور العالم المركزة على الكوسموس.**
تنطلق الأديان العالمية إذًا من المشكل الأساسي نفسه: إنها تحاول أن تلبي «المصلحة العقلانية في التعويض المادي والفكري» بالنظر إلى القسمة غير المتساوية الواضحة للعيان للحظوظ والخيرات بين الناس، وذلك عبر تفسيرات تستجيب شيئًا فشيئًا إلى ادعاءات نسقية: «دائمًا ما يتم وراء ذلك **اتخاذُ موقف من شيء ما**، كان منظورًا إليه في العالم الواقعي بوصفه في جوهره 'بلا معنى' وبالتالي الإصرار على: أن هيئة العالم في جملتها من شأنها أن تكون 'كوسموس' (Kosmos)[48] له معنى بطريقة ما أو: يمكن ويجب أن يصير كذلك»[49].

إن السؤال عن تبرير الأنحاء الجلية للظلم أو غياب العدل، هو في أي حال لا يُعالَج بوصفه سؤالًا أخلاقيًّا محضًا، بل هو جزء من السؤال اللاهوتي والكوسمولوجي والميتافيزيقي عن قوام العالم في جملته. وإن **نظام العالم** هذا قد تم التفكير فيه على نحو أن الجوانب الوجودية (ontisch)[50] والمعيارية هي معماة

(46) K. Eder (ed.): *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, and *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* (Frankfurt am Main: 1976).

(47) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 248.

(48) علينا أن نرى التلميح إلى المعنى اليوناني الأصلي للفظة «كوسموس» أي معنى «النظام». (المترجم)

(49) Ibid., vol. 1, p. 253.

(50) المتعلقة بالعالم بما هو «موجود» أو كائن، أو «الأنطيقي». (المترجم)

بعضها في بعض. وفي هذا الإطار من التفكير في ضوء نظام ديني - ميتافيزيقي، تم العثور بالنسبة إلى المشكل نفسه على حلول متباينة تمامًا. ولقد قابل فيبر قبل كل شيء بين خطتين من المفاهيم الأساسية: إحداهما، غربية، تستخدم تصورًا عن إلهٍ خالق، شخصي، وماورائي، أما الخطة الأخرى فهي من الشرق، وتنطلق من تمثل كوسموس غير شخصي وغير مخلوق. كما يتكلم فيبر أيضًا عن تصورات للإله مفارقة (überweltlich) ومحايثة: فأما «إله الفعل» فقد وجد في يهوه (Jahwe) شكله الأنموذجي[51]، وأما «إله النظام» فقد وجده في البراهمان (Brahman)[52]. وتجاه الإله الخالق المفارق (transzendent)، ينبغي على المؤمن أن يتخذ سلوكًا آخر مغايرًا لذاك الذي يتخذه تجاه العلة الثابتة لنظام الكوسموس، فهو يفهم نفسه بوصفه **وسيلة الله لا بوصفه وعاءً لما هو إلهي**[53]. في الحالة الأولى، يسعى المؤمن إلى الفوز بمرضاة الله، أما في الحالة الأخرى فهو يصبو إلى المشاركة في ما هو إلهي.

كذلك، فإن الأساس الديني للأخلاق إنما يتميز ويتباين في التقليدين: في مقابل الرجاء في النعمة الإلهية يوجد في التدين الآسيوي التمثُل القاضي بفداء النفس بواسطة المعرفة. ولهذا السبب يتحول تاريخ الخلاص، هناك، والكوسموس أو الوجود، هنا، إلى نواة لعقد تأويل تأملي للعالم. وإن التدين الآسيوي، على الرغم من أن التقابل بين تدين العلماء (Virtuosenreligiosität)[54]

---

(51) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1966), vol. 3, pp. 326 ff.

(52) Ibid., pp. 173 ff.

(53) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 257.

(54) القصد هو: تدين أصحاب «المواهب الروحية» بالمصطلح المسيحي. - «virtuos» لفظة تعني في اللغة المعاصرة «الموهوب» «الماهر» «الحاذق» «البارع» في فن أو في صناعة ما، ولا سيما في العزف على آلة موسيقية. لكن ماكس فيبر قد أعاد إلى هذا اللفظ مدلولًا سابقًا يُحيل على نمط روحي من التدين. وهو أقرب إلى معنى «إيمان العارفين» أو «الحذاق». يميز فيبر بين الكاريزما الكاملة، مثل كاريزما الأنبياء والأبطال، وكاريزما الكهان أو الوظيفة، وما يسميه «كاريزما خاصة». وصاحب الكاريزما الخاصة هو «موهوب» «عارف» ماهر أو بارع أو «حاذق»، لكنه لا يملك «سحر» النبي على الأشياء. فهو ليس له كاريزما إلا في ميدان واحد (الخير، الإيمان، البراعة في صناعة ما...). ويميز فيبر أصنافًا من «الموهبة» أو البراعة الفذة (Virtuosentum, Virtuosität): موهبة التنسك وموهبة الفضيلة الدينية.... فالعفة مثلًا هي موهبة نسكية. و«الموهوب الديني» (der religiöse Virtuose) هو شخصية روحية أو دينية فذة تتمتع بتأثير معنوي أو أخلاقي مطلق أو «كاريزما». وفي المصطلح الإسلامي المعنى قريب من مفهوم «الأولياء». ومن ثم يتعلق الأمر إذًا بنوع من «تدين الأولياء» في مقابل «تدين السواد الأعظم» أو «العوام». (المترجم)

وتدين الجماهير (Massenreligiosität) يوجد في كل مكان، إنما له تواشج كبير مع رؤية العالم وسلوك الحياة لدى الطبقات المثقفة.

هكذا، فإن فيبر يتصور الأديان العالمية بوصفها حلولًا مختلفة للمشكل الأساسي ذاته، حيث تتحرك الحلول داخل المضمار المفهومي الأساسي للتصورات الدينية - الميتافيزيقية للنظام التي تعمي على الجوانب الوجودية والمعيارية والتعبيرية الواحد في الآخر. أما المضامين المتباينة فهو يفسرها بالاستعانة بعوامل خارجية. وقبل كل شيء يبحث في «**وضعية المصالح** الخارجية المشروطة اجتماعيًّا والباطنية المشروطة نفسانيًا التي من شأن تلك الطبقات التي كانت حاملة لمنهجية الحياة المعنية إبان الحقبة الحاسمة من صياغتها»[55]، وذلك سواء تعلق الأمر بطبقة الموظفين المكونين أدبيًّا (الكونفوشيوسية) أم المتسولين الهائمين (البوذية) أو الفلاحين الملتصقين بالطبيعة (الذين توقفوا عند الفكر السحري) أو طبقة من المحاربين الرحل (الإسلام) أو سكان المدن الحضر والحرفيين والتجار ورجال أعمال الصناعات المنزلية ...إلخ (البروتستانتية). إن وجهات النظر هذه في **سوسيولوجيا** الدين بالمعنى الضيق إنما هي حاسمة سواء بالنسبة إلى ديناميكية مسار العقلنة ومداها أو أيضًا بالنسبة إلى نوع الانتقاء الذي سيتم من جملة المضامين الممكنة بنيويًّا.

(ج) **إثبات العالم في مقابل نفي العالم.** بلا ريب يميز فيبر بين الديانات العالمية ليس بحسب صياغتها على مركزية الإله أو على مركزية الكون فحسب، بل أيضًا بحسب ما إذا كانت قبل ذلك تحفز على إثبات العالم أو على إنكار العالم. هكذا، وبقطع النظر عن المواقف الفاعلة أو المنفعلة من الحياة، إنما يتعلق الأمر بما إذا كان المؤمن يقيم «العالم»، وذلك يعني: مجتمعه والطبيعة المحيطة به، إيجابًا أو سلبًا من حيث الأساس، وما إذا كان يمتلك عنده قيمة داخلية أم لا. وإن موقفًا سلبيًّا من العالم لا يصبح ممكنًا إلا عبر تلك الاثنينية التي تميز ديانات الفداء الجذرية، وما هو مطلوب هو بنيةٌ لصورة العالم، تحط من شأن «العالم» سواء بوصفه دنيا (das Diesseits) زائلة تاريخيًّا في مقابل الإله الخالق في الآخرة، أو بوصفه مجرد واجهة ظواهرية في مقابل الأساس الجوهري لكل الأشياء،

---

(55) Ibid., vol. 1, p. 253.

وبوصفه نقطة مرجعية للبحث الفردي عن الخلاص يُرسي واقعًا يقبع **ما وراء** العالم الغارق في المظاهر. وبلا ريب، فإن فيبر يميل إلى القبول بأن موقفًا مُثبتًا للعالم لا يمكن أن يحصل إلا حيثما لم يتم تجاوز الفكر السحري في شكل جذري وحيث إن الطور الخاص بتأويل ثنائي للعالم بالمعنى الضيق لم يتم بلوغه. بيد أنه من خلال مقارنة الكونفوشيوسية والطاوية مع الفلسفة اليونانية يمكن الفحص عما إذا كان هذا التصور صائبًا أو على الأرجح أيضًا ما إذا كان نزع السحر الجذري والبنية الثنائية للعالم وإثبات العالم أمورًا يمكن أن تتماشى جنبًا إلى جنب. إن إنكار العالم سوف يكون بالأحرى عندئذ متوقفًا على نحو من التجذير لفكر الفداء، يقود إلى التركيز على دين القناعة والزيادة من حدة التباين في الثنائية الموجودة في كل الأديان العالمية. وعن هذا الأمر يقدم فيبر مرة أخرى تفسيرًا سوسيولوجيًّا: يحيل على النزاعات الاجتماعية التي تستدعي ظهور الأنبياء على الركح، حيث إن الأنبياء أصحاب الرسالات قد شجعوا على انقسام جذري على نحو خاص بين الدنيا والآخرة وفي المقابل على أشكال متسقة من إنكار العالم.

يحتوي الجدول الآتي على وجهات النظر المجردة التي من خلالها ميز فيبر **على مستوى المضمون** بين الصور الدينية للعالم في إطار جهاز مفهومي ديني – ميتافيزيقي مشترك، حيث ينطلق من أن هذه الصياغات المتفاضلة على مستوى المضمون إنما يمكن من حيث الأساس أن تُفسر سوسيولوجيًا، نعني من خلال الاستعانة بعوامل خارجية:

**الجدول (II–2)**

**الصور الدينية – الميتافيزيقية للعالم بحسب أنماط المضامين**

| استراتيجيات مفهومية / تقييم العالم في جملته | مركزية الإله | مركزية الكوسموس |
|---|---|---|
| إثبات العالم | – | الكونفوشيوسية<br>الطاوية |
| نفي العالم | اليهودية<br>المسيحية | البوذية<br>الهندوسية |

## (4) جوانب بنيوية: نزع السحر والتشكيل النسقي

يقيس فيبر درجة العقلنة في صورة عالم ما بالاعتماد على مدى التخلص من الفكر السحري (نزع السحر) من جهة، وعلى مدى التشكيل النسقي (Durchgestaltung) (أو البناء العقدي (Dogmatisierung) - في معنى روثكير)[56] من جهة أخرى: «بالنسبة إلى طور العقلنة الذي يمثله دينٌ ما، إنما يوجد قبل كل شيء مقياسان هما بالمناسبة في علاقة داخلية متعددة الواحد مع الآخر. من جهة، الدرجة التي تجرد فيها من السحر، ثم درجة الوحدة النسقية التي تمنحها للعلاقة بين الإله والعالم، وطبقًا لذلك للعلاقة الأخلاقية الخاصة مع العالم»[57]. أما كون فيبر قد ركز على تجاوز الممارسات السحرية أكثر من تركيزه على طرائق التفكير الأسطوري، حيث يتأول السحر نفسه، فذلك يمكن أن يُفسر انطلاقًا من مصلحة السوسيولوجي في الاهتمام بتأثير صور العالم على السلوك العملي في الحياة. وإن تحويل المكونات العرفانية التي ترثها الصور الدينية للعالم من الأسطورة، هو بالنسبة إلى عقلانية السلوك في الحياة أقل أهمية من تحويل المكونات العملية التقنية وقبل كل شيء المكونات العملية الخلقية. ها هنا يعوق عالم التمثيل السحري أي موقف مادي تجاه المستجدات التقنية والنمو الاقتصادي ...إلخ[58]، وقبل كل شيء يمنع في المنطقة المركزية للطقوس[59] من تطوير أي تواصل شخصي بين المؤمن والإله أو الوجود الإلهي. وإن تقنيات التحكم في إكراه الإله التي لا تزال حية في صلب الشكل الجليل من القربان المقدس، هي التي تسيطر بدلًا من العبادة والصلاة[60]. ويقدم فيبر وصفًا عن «الحديقة المسحورة» بالاعتماد من بين أشياء أخرى على التناقض بين الإيمان بالمعجزات والإيمان

---

(56) E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, Abh. Der Mainzer Akad. Der Wissensch. u. Lit.* (Wiesbaden: 1954).

(57) Weber, *Gesammelte*, vol.1, p. 512.

(58) بالنسبة إلى الصين يقارن: Ibid., vol. 1, pp. 483 ff.

(59) kultisch. «طقوسي» وليس «ثقافي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 218). (المترجم)

(60) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 512 ff.

بالخرافات[61]. أما ما يعنيه هذا النزع للسحر من جوانب بنيوية، فسوف أبينه من طريق **المواقف من العالم** التي ميزها فيبر. ها هنا، ولأسباب نسقية، سوف آخذ في الاعتبار، أقلّه على سبيل الإشارة، ليس **البناء الإتيقي** (Ethisierung)[62] لصور العالم فحسب، بل أيضًا تحويل مكوناتها، ثم سأتناول بالدرس الجوانب البنيوية للانتقال من الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم التي بلغت درجة من النضج، إلى طريقة التفكير الحديثة.

**(أ) فرار صوفي من العالم في مقابل سيطرة متنسكة على العالم:** إن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم من شأنها أن تؤسس مواقف جوهرية من العالم. وكل موقف من العالم، بمقدار ما يتسدد في شكل **واحد** وموحد، نحو الطبيعة والمجتمع **على الجملة** ومن ثم يفترض سلفًا مفهومًا نسقيًّا عن العالم، يعبر عن عقلنة ما، بلا ريب، يمكن ها هنا ألا يتعلق الأمر بعدُ بمفهوم صوري عن العالم[63]، بل بالمفهوم المتعلق بنظام ملموس للعالم فحسب، يربط تعدد أو كثرة الظواهر ربطًا توحيديًّا أو كوسمولوجيًّا بنقطة واحدة. هذا المبدأ يتم تمثله بوصفه إلهًا خالقًا أو أساسًا للوجود، من شأنه أن يوحد في ذاته بين الجوانب الكلية لما يكون وما يجب أن يكون (Sein und Sollen)[64]، للماهية والظاهرة. وفي الحقيقة، فإن صور العالم من شأنها أن تكون «عقلانية» أكثر بمقدار ما ترخص لنا في أن نتصور أو أن نتناول العالم، أكان العالم الدنيوي أو العالم من حيث هو عالم الظواهر، بطريقة أكثر وضوحًا من **أحد** تلك الجوانب غير المنفصلة بعد في ما هو فوق العالم. وقد ركز فيبر جهوده على الجانب المعياري لما يجب أن يكون أو ما يكون مأمورًا به، وبشكل مقابل على البنى العملية - الخلقية للوعي، تسمح بأن يوجد موقفٌ منسقٌ وفقًا لإتيقا القناعة تحذوه الذات الفاعلة من العالم في جملته.

---

(61) Weber, *Gesammelte*, vol. 3, pp. 371 ff.

(62) **الخلقنة.** (المترجم)

(63) كما كنا عالجنا ذلك أعلاه في اتصال مع المفترضات الأنطولوجية لنماذج الفعل، يقارن: ص 126 وما بعدها.

(64) الكينونة والوجوب. (المترجم)

من **جانب البناء الإتيقي** هذا، يمكن لصورة ما عن العالم أن تسوغ بوصفها صورة معقلَنة، وذلك بمقدار ما تعمل على تهيئة «العالم» (عالم الدنيا أو عالم الظواهر) بوصفه دائرة الامتحان (Bewährung) الإتيقي وفقًا لمبادئ عملية، **وتفصله عن سائر الدوائر**. وإن صورةً عن العالم، معقلَنةً على نحو إتيقي، إنما شأنها أن تقدم العالم أ) بوصفه حقلًا للنشاط العملي عمومًا، وب) بوصفه مسرحًا عليه يمكن الفاعل أن يفشل إتيقيًا، وج) بوصفه جملة كاملة من الوضعيات، يجب أن يتم الحكم عليها بحسب مبادئ خلقية «أخيرة» أو قصوى، والسيطرة عليها بحسب مقاييس الأحكام الخلقية، وبالتالي د) بوصفه ميدانًا للموضوعات ولمناسبات الفعل الأخلاقي (sittlich): إن العالم المشيّأ (versachlicht) إنما يتضاد مع المعايير الخلقية الأساسية ومع الضمير الخلقي للذات الخطاءة بوصفه شيئًا خارجيًّا ومظهرًا سطحيًّا.

قام فيبر بانتقاء الموقف من العالم الذي يلائم هذا النوع من الصورة العقلانية – الإتيقية عن العالم، على خطوتين. **أول الأمر**، يبين أن ديانات الفداء التي تصمم الثنائية بين الله والعالم في شكل تباين حاد، تستوفي الشروط اللازمة من أجل إرساء عقلنة إتيقية، على نحو أفضل من صور العالم التي تنبئ عن توجيه ضعيف نحو الخلاص، وعن نزعة ثنائية مخففة[65]. وإن علاقة توتر مكثفة ما بين الله (أو العنصر الإلهي) من جهة، والأنظمة الدنيوية للحياة، من جهة أخرى، إنما تنقل البحث عن الخلاص بالنسبة إلى المؤمن إلى منظور انطلاقًا منه يستطيع أن يحط من قيمة العالم وأن يموضعه تحت زاوية النظر المجردة للامتحان الديني: «إن ديانات النبي والمخلص إنما تعيش... في... علاقة توتر دائمة بإزاء العالم وبإزاء أنظمته. وعلى الحقيقة، كلما كانت أديانَ فداءٍ حقيقية، كان ذلك أكثر حدة. وهذا الأمر هو ناجم عن معنى الفداء وعن ماهية التعاليم النبوية للخلاص، وذلك ما إنْ تأخذ في التطور، وبمقدار ما يكون ذلك على مبادئ، نحو إتيقا عقلانية وبالتالي موجهة بحسب الخيرات الدينية **الباطنية** للخلاص بوصفها وسائل الفداء. وبمقدار ما كانت تتسامى، كما نقول في الاستعمال العادي للغة، من النزعة الطقوسية إلى

(65) W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung* (Frankfurt am Main: 1980), pp. 19 f.

’التدين القائم على القناعة‘ (Gesinnungsreligiosität). وفي الحقيقة فإن التوتر من جهته إنما كان يزداد قوة بمقدار ما كانت عقلنة الامتلاك الخارجي والداخلي (بالمعنى الأوسع للكلمة) لخيرات ’العالم‘ والتسامي فيه يتقدمان هما أيضًا من جهة أخرى»[66].

لكن موقفًا سلبيًّا من العالم، ناجمًا عن التوجه نحو خير روحي (Heilsgut) مفارق للعالم أو مخفي في أكثر الأشياء باطنية، هو ليس بذاته مواتيًا أو مطلوبًا للعقلنة الإتيقية للسلوك في الحياة. إن نفي العالم لا يقود إلى موضعة العالم تحت جوانب إتيقية إلا حين يرتبط مع **مسلكٍ في الحياة** (Lebenshaltung) **نشطٍ ومتلفتٍ نحو العالم** ولا يقود إلى **إدبار ارتكاسي عن العالم**. ولذلك في خطوة **ثانية**، انتقى فيبر لهذا السبب، من بين المواقف النافية للعالم، ذلك الموقف الذي يهدف بطريقة نشطة إلى إرساء سيطرة ما على العالم المنزوع القيمة والمُمَوْضع.

أما ما يميز بين هذه المواقف في داخل أديان الفداء الموجهة نحو إتيقا القناعة فهو نوع الوعد **وطرائق الخلاص** (Heilswege) المفضلة في كل مرة. إنه حيثما يفهم المؤمن نفسه بوصفه وسيلة لإله مفارق، ها هنا تتوفر الأشكال النسكية لبحث حثيث عن الخلاص، وليس حيث يرى نفسه وعاءً لجوهر إلهي محايث لعالم ما، أعمق ما يكون، وحيث تقترب الأشكال التأملية من البحث الصوفي عن الخلاص: «ولقد تمت الإشارة في الملاحظات التمهيدية إلى نوع التباين الحاد الذي يحكم مجال إنكار العالم: التنسك النشط، **فعلٌ** أراده الله بوصفه وسيلة الله وأداته، من جهة أولى، ثم من جهة ثانية: **الاستحواذ** (Heilsbesitz) التأملي على الخلاص من قِبل التصوف، استحواذًا سوف يدل على ’مِلكٍ‘ (ein ‘Haben’) ما وليس على فعلٍ ما، وحيث إن الفرد ليس وسيلة أو أداة، بل هو ’وعاء‘ العنصر الإلهي، ومن ثم فإن الفعل في العالم ينبغي أن يظهر بوصفه تهديدًا لمنصب الخلاص (Heilszuständigkeit)[67]، غير العقلاني والخارج تمامًا عن العالم»[68].

---

(66) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, p. 541.

(67) في معنى مسؤولية الخلاص، عهدته، وظيفته، صلاحيته، اختصاصه. (المترجم)

(68) Ibid., pp. 538 f.

كذلك، فإن «ديانات الفكر» (Gedankenreligionen) في الشرق، الموجهة نحو التأمل، حينما تؤكد، كما في الهندوسية، حافزَ الفداء، لا تجذب إنكار العالم في اتجاه عقلنة إتيقية للعالم، أما البحث الارتكاسي عن الخلاص في التصوف فهو يقود بالأحرى إلى **الفرار من العالم**. وحدها «ديانة القناعة» في الغرب، الموجهة في شكل تنسكي، تربط الامتحان الديني بالفعل الإتيقي الذي يتلقى دومًا وضعيات ومناسبات جديدة من عالم منزوع القيمة ومُمَوْضِع. يثبت المتصوف (der Mystiker) نفسه بأنْ ينسحب خارج العالم، أما المتنسك (der Asket) فهو يثبت نفسه بأنْ يفعل فيه[69]. وبلا ريب، فإن موقف **السيطرة** النسكية على **العالم** التي يتقاسمها الراهب المسيحي مع المتزمت الطهوري (Puritaner)، لا يعني بعدُ امتدادَ سلوك الحياة المعقلَن في شكل إتيقي إلى ميادين الحياة الخارجة عن الدين. إن **التلفت نحو العالم** الذي يحرك تصرفًا نشطًا في الحياة، والذي جعلته في تقابل مع الفرار من العالم وألحقته بسبيل الخلاص الخاص بالمتنسك، هو ليس مترادفًا أبدًا ولا له الدلالة نفسها مع الوجود **داخل العالم** (Innerweltlichkeit). وحتى يستطيع البحث النسكي عن الخلاص، الذي على أساس موقف سلبي من العالم يتلفت مع

(69) إن إدراج أسس الخلاص التي تعتمد على مركزية الإله/ أو مركزية الكوسموس، في نطاق طرائق الخلاص النسكية/ أو الصوفية، يجب أن لا يُفهَم إلا في معنى بعض القرابات المخصوصة. لقد عُرفت تيارات صوفية في إطار التقاليد الغربية كما عُرفت تيارات نسكية في إطار التقاليد الشرقية. وهذه التركيبات التي هي أقل احتمالًا من ناحية بنيوية، قد تم امتحانها بلا ريب على صعيد تدين العلماء (Virtuosenreligiosität)، ولكن لم تتطور انطلاقًا منها أديانٌ ذات نجاعة ثقافية واسعة النطاق. قارن في هذا الصدد: Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 238 f.

«ذلك ما يوضح المناقشة في حالتين هما لأول وهلة تكشفان عن تشابه ما مع البروتستانتية النسكية: الكونفوشيوسية الدنيوية، من جهة، والجاينية (Jainismus) النسكية، من جهة أخرى. كلتاهما تكشفان من كل جانب عن تأثير يمكن أن يوضَع في خط البروتستانتية النسكية: فإن الإتيقا الدينية للكونفوشيوسية تحفز على العمل العقلاني على العالم، أما إتيقا الجاينية فتحث في واقع الأمر على الرأسمالية، إن لم يكن بشكل رأسمالي صناعي فبشكل رأسمالي تجاري. بيد أن دنيوية (Innerweltlichkeit) الكونفوشيوسية ليست مرتبطة بالتنسك، والنسكية المتلونة بالنزعة الجاينية فهي متلفتة في نهاية الأمر عن أنظمة هذا العالم. وليس من باب المصادفة أنه لم يتم الوصول لا في هذه الحالة ولا في الأخرى إلى سيطرة على العالم محفزة على نحو ديني. إن العلاقة بالعالم في الكونفوشيوسية هي التأقلم مع العالم، أما في الجاينية – كما هي الحال في كل أديان الفداء الآسيوية الجذرية – فهي في النهاية اللامبالاة إزاء العالم، بل الفرار من العالم».

ذلك نحو العالم، أن يمتد إلى حد التنسك داخل العالم، يحتاج إلى خطوة أخرى، سوف أصرف النظر عنها لبعض الوقت.

## الجدول (II–3)

## مواقف من العالم على أساس نفي العالم الخاص بأديان الخلاص

| طرائق الخلاص / تقويم العالم في جملته | التلفت النسكي نحو العالم | الإدبار الصوفي عن العالم |
|---|---|---|
| نفي العالم | السيطرة على العالم:<br>اليهودية/ المسيحية | الفرار من العالم:<br>الهندوسية |

(ب) **التأمل النظري في العالم في مقابل التكيف العملي مع العالم**: إن ماكس فيبر لا يحلل موقف إثبات العالم إلا في الشكل الوحيد المتعلق بتحقيق **تكيف مع العالم** موجه نحو غرض عملي، ويبرهن هذا التكيف من خلال مثال الصين: «إن ما هو مفقود على وجه الدقة ها هنا، كما هي الحال بالضبط مع اليونان الأصليين، هو كل ترسيخ مفارق للإتيقا، وكل توتر ما بين أوامر إله فوق العالم وعالم مخلوق، وكل حالة توجه نحو هدف أُخروي، وكل تصور لأي شر جذري»[70].

ولأن فيبر يقيّم الكونفوشيوسية والطاوية، حسبما ينتج منطقيًّا (folgerichtig) من طبيعة الدراسة التي أجراها عن الإتيقا الاقتصادية في الأديان العالمية، من زاوية نظر العقلنة الإتيقية، فقد انتهى إلى تقديره المشهور (والذي هو موضع خلاف) عن الطاقة الضئيلة للعقلنة في هذا النوع من صور العالم: «إن المسبقة الحميمة لهذه الإتيقا المتعلقة بالإثبات غير المشروط للعالم وبالتكيف مع العالم، إنما كانت البقاء الدائم للتدين السحري المحض، بدءًا من مكانة

(70) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, p. 515.

الإمبراطور الذي كان، بصفته الشخصية، مسؤولًا عن السلوك الحسن للعقول وحدوث الأمطار وطقس الحصاد الجيد، وذلك إلى حد عبادة أرواح الأجداد التي هي بإطلاقٍ أساسُ التدين أكان تدينًا رسميًّا أم شعبيًّا، وإلى العلاج السحري (الطاوي) غير الرسمي، وإلى الأشكال الأخرى الموجودة المتبقية من الفرائض الروحية ومن الاعتقاد في آلهة وظيفية، تقوم على عبادة البشر أو عبادة الأبطال (herolatrisch)»[71].

لكن بفضل الأبحاث الرائدة التي قام بها جوزف نيدهام[72]، صار معروفًا في الأثناء أن الصينيين ما بين القرن الأول قبل الميلاد والخامس عشر بعد الميلاد، قد كانوا على نحو جلي أكثر نجاحًا من الغرب في تطوير المعرفة النظرية وفي الاستفادة من هذه المعرفة في الحاجات العملية. فإنه منذ عصر النهضة فحسب، استلمت أوروبا زمام القيادة في هذا المجال. وكان ذلك واعزًا على البحث في طاقة العقلنة في هذه التقاليد أولًا من جانب العقلنة **العرفانية** وليس الإتيقية. ولا سيما أن الفلسفة اليونانية أيضًا التي تتقاسم مع الإتيقا الكوسمولوجية للصينيين الموقف نفسه المثبت للعالم، هي بالأحرى قد دفعت بعقلنة صور العالم باتجاه ضرب من التنظير (Theoretisierung). وعلاوة على ذلك، فإنه يبدو أول وهلة أن العلم الصيني الشديد الثراء قد اصطدم بتلكم الحدود نفسها التي أفشلت التدبر الميتافيزيقي للعالم في الفلسفة اليونانية: كان الموقف غير التدخلي، المتجذر إتيقيًّا إزاء الطبيعة والمجتمع، يُمنع هنا كما هناك من «الانتقال التطوري من المرحلة التي بلغها دافنشي إلى مرحلة غاليلي. في الصين القديمة، كان الناس يجربون على نحو أكثر نسقية مما كان يحاوله اليونان - وكذلك الأوروبيون في العصر الوسيط -، ومع ذلك، طالما لم يظهر

---

(71) Ibid., p. 515.

[herolatrisch: مصطلح منحوت مكون من لفظين من اليونانية القديمة: «ἥρως، hḗrōs,»، «البطل» أو «الحامي»، و«λατρεία, latreia»، أي «خدمة المرتزقة»، وبالمجاز «العبادة». (المترجم)]

(72) J. Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus* (Frankfurt am Main: 1977).

في هذا الصدد: B. Nelson, «Wissenschaften und Zivilisationen, 'Osten' und 'Westen'- J. Needham und Max Weber,» in: *Der Ursprung der Moderne* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 7 ff.

أي تحول في ’الإقطاعية البيروقراطية‘، فإن الرياضيات والتدبر الإمبيريقي للطبيعة والتجريب لا يمكن أن يحصل أي ارتباط بينها على نحو أن ينتج عن ذلك موقفٌ جديد تمامًا»[73].

كذلك لم تكن الكونفوشيوسية والطاوية أقل من الفلسفة اليونانية توفرًا على الملامح الأساسية لصورة للعالم قابلة للعقلنة، إذْ بفضل مفهوم النظام الملموس للعالم تم إدراك كثرة الظواهر على نحو نسقي وتم ردها إلى مبادئ. بلا ريب، كان ينقص حوافز الخلاص الرئيسية التي تزيد من حدة الثنائية ما بين عالم الظواهر والمبادئ المفارقة للعالم، لكن البنية الثنائية لصورة العالم إنما كانت تنزع نحو وضع مسافة فاصلة عن عالم الظواهر إلى حد يمكن أن يتم موضعته تحت **أحد** جوانبه (غير المفصول بعد عن مستوى المبادئ)، ونعني بذلك هنا تحت الجانب العرفاني للوجود والصيرورة. تحت هذا الجانب، يمكن لصور العالم أن تسوغ على نحو أكثر عقلانية بمقدار ما تتم تهيئة عالم الظواهر بوصفه دائرة **الموجود** أو **النافع**، من زوايا نظر مجردة ويتم تطهيره من الجوانب الأخرى، المعيارية والتعبيرية. إن صورةً للعالم معقلَنةً في شكل عرفاني إنما تقدم العالم بوصفه مجموع كل الأشكال والمسارات التي هي متاحة أمام الاستحضار التأملي. ومن ثم بمقدار ما أن الحاجات العملية هي التي تمسك بزمام القيادة (كما أبرزه فيبر بالنسبة إلى العقلية (Geisteshaltung)[74] الصينية)، فإن الموقف الأساسي لإثبات العالم إنما من شأنه أن يبدو في مظهر **تكيف مع العالم**. وعلى الضد من ذلك، فإن إثبات العالم لا يبدو أنه يقود إلى موضعة العالم تحت جوانب نظرية بحتة إلا متى ما ارتبط في شكل حياة نظرية مصروف عن الحاجات العملية وتحركها نيةُ **تأمل-العالم** (Welt-Anschauung)[75]. وإن النخبة

(73) T. Spengler, *Die Entwicklung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte. Einleitung zu Needham* ([n.p]: 1977), pp. 7 ff.

(74) الروح الصينية، الموقف الروحي. (المترجم)

(75) لا يخفى أن عبارة «Weltanschauung» مصطلح معاصر قائم برأسه ويعني «رؤية العالم». وهبرماس يلمح إلى هذا المعنى الشائع إلا أنه يستعمل العبارة في معنى آخر هو «تأمل العالم» بوصفه موقفًا روحيًا وفلسفيًا قديمًا. (المترجم)

المثقفة الصينية لم تكن تستطيع كما هي حال الفلاسفة اليونان أن تعتمد على حياة «أكاديمية»، منعتقة من العمل، مخصصة للتأمل، أي على الحياة النظرية المحضة (bios theoretikos)[76].

تحتاج هذه الفرضية إلى فحص مفصل، ولا أستطيع في هذا الموضع سوى أن أعبر عن الافتراض القاضي بأن التقاليد الصينية إنما تنكشف تحت ضوء جديد، حين لا نراها في المقام الأول من زاوية نظر الإتيقا، بل من زاوية النظرية، وأن نقارنها مع التقاليد اليونانية الكلاسيكية. وإن إثبات التمايز الخاص بموقف ما من العالم، والذي هو مطلوب من أجل توحيد العالم تحت جوانب وجودية (Ontisch)، قد يكون في المقابل تابعًا للمناهج التي من طريقها يتم الظفر بالخير الأسمى. بلا ريب، لا يتعلق الأمر هنا، كما هو الأمر في حالة أديان الفداء القائمة على إتيقا القناعة، بإرساء **طرائق الخلاص**، بل برسم **طرائق التيقن من العالم**[77]. ضد البحث النشط والمنفعل عن الخلاص في فن التنسك وفن التصوف، يمكن أن تنتصب أشكال من الحياة التي تُستخدَم من أجل التيقن النشط والمنفعل من العالم: حياة العمل وحياة التأمل[78]. ومتى ما كانت هذه المقاربة مفيدة، فإنه يحق لنا أن نأمل في الحصول على أربعة مواقف من العالم، تتمايز بحسب طرائق الخلاص أو أشكال الحياة (الجدول II-4).

إذا كانت المواقف المتخذة من العالم التي تتمايز على أساس الإثبات الكوسمولوجي - الميتافيزيقي للعالم بحسب التكيف مع العالم أو تأمل - العالم، تنطوي بالنسبة إلى العقلنة العرفانية لصور العالم، على دلالة مشابهة، بحسب فيبر، لدلالة السيطرة على العالم والفرار من العالم بالنسبة إلى العقلنة الإتيقية لصور

---

(76) باليونانية في النص الألماني. (المترجم)

(77) تنبيه: ثمة اضطراب في الترجمة الفرنسية في هذا الموضع أدى إلى سوء فهم (Habermas, *Théorie*, p. 223)

قال: «**لا يتعلق الأمر هنا، كما في أديان الفداء القائمة على إتيقا الإيمان، بطرائق موجهة نحو التيقن من العالم**». (المترجم)

(78) مصطلحات وردت باللاتينية في النص الألماني: «Vita activa und Vita contemplativa»، يقارن في هذا الصدد: H. Arendt, *The Life of Mind* (New York: 1978), vols. 1-2.

العالم، فإنه حقيق علينا أن نقبل بأن صور العالم القائمة على مركزية الكوسموس، وبالخصوص متى ما كانت مرتبطة بموقف يهدف إلى التأمل-في-العالم، إنما تمنح مضمارًا واسع النطاق من أجل موضعة العالم تحت جوانب الوجود والصيرورة. وبحسب هذه الفرضية، فإن

**الجدول (II-4)**

**المواقف من العالم**

| تقويم العالم في جملته / طرائق البحث عن الخلاص أو التيقن من العالم | بشكل نشط: التنسك أو حياة العمل[79] | بشكل منفعل: التصوف أو حياة التأمل[80] |
|---|---|---|
| نفي العالم | السيطرة على العالم: اليهودية/ المسيحية | الفرار من العالم: الهندوسية |
| إثبات العالم | التكيف مع العالم: الكونفوشيوسية | تأمل-العالم: الميتافيزيقا اليونانية |

**الشكل المنفعل من التيقن من العالم** إنما يسمح بنزع مستمر للمركزية عن تلك الصور من العالم التي هي، بحكم صيغتها المضمونية، مُعَدة للعقلنة العرفانية، في حين أن **الشكل النشط من البحث عن الخلاص** إنما يسمح بنزع مستمر للمركزية عن صور العالم التي هي مُعَدة للعقلنة الإتيقية. وطبقًا لذلك، فإن ما سوف ينتج عندئذ، بالاستناد إلى بُعد العقلنة والموقف من العالم، هو تقويم طاقات العقلنة في مختلف صور العالم الذي يعبر عنه الجدول (II-5).

---

(79) باللاتينية في النص الألماني: «Vita active». (المترجم)

(80) باللاتينية في النص الألماني: «Vita contemplative». (المترجم)

**الجدول (II-5)**

**طاقة العقلنة في صور العالم**

| طاقة العقلنة / بعد العقلنة | عالية | منخفضة | |
|---|---|---|---|
| إتيقي | السيطرة على العالم: اليهودية/ المسيحية | الفرار من العالم: الهندوسية | ديانات الخلاص |
| عرفاني | النظر في العالم: الفلسفة اليونانية | التكيّف مع العالم: الكونفوشيوسية | الصور الكوسمولوجية والميتافيزيقية عن العالم |
| | الغرب | الشرق | |

إن صورتَي العالم الاثنتين إنما تتلاقيان في الغرب الواحدة مع الأخرى، مهيكَلتيْن على شاكلة أن العالم يمكن في كل مرة أن يُموضَع، نعني أن يُشيأَ (versachlicht)، على أوسع نطاق ممكن، من جانب ما هو معياري وما هو وجودي (das Ontische).

## (5) نزع السحر والفهم الحديث للعالم

يقيس فيبر عقلنة صور العالم بمدى درجة التغلب على الفكر السحري وتجاوزه. وفي بُعد العقلنة الإتيقية يلاحظ نزع السحر قبل كل شيء من ناحية التفاعل ما بين المؤمنين والله (أو الكائن الإلهي). فكلما كانت هذه الرابطة مهيأة نحو إرساء علاقة تواصلية محض بين الأشخاص، بين الفرد المحتاج إلى الفداء وهيئة خلاص مقدسة (Heilinstanz) تنتصب فوق العالم وتأمر في شكل خلقي، استطاع الفرد أن ينسق على نحو أكثر صرامة علاقاتِه الدنيويةَ من زوايا النظر المجردة التي من شأن أخلاق، يخضع لها إما المختارون وإما علماء الدين (die religiösen Virtuosen) وإما كل المؤمنين بالطريقة نفسها. وذلك يعني أ) تهيئة مفهوم عن العالم، مجرد تحت جانب وحيد، من أجل جملة العلاقات الشخصية

المتبادلة والمضبوطة بواسطة معايير، ب) رسم تمايز خاص بموقف إتيقي محض، حيث يستطيع الفاعل أن يتبع معايير وأن ينقد، وج) تكوين مفهوم عن الشخص، كوني وفرداني معًا، مع متضايفات الضمير والقدرة الخلقية على تحمل المسؤولية والاستقلالية والذنب ...إلخ، وبذلك يستطيع **الرابط التقوي** مع **أنظمة الحياة الملموسة** المكفول من التقاليد أن يُتجاوَز لمصلحة توجه حر نحو **المبادئ الكلية**[81].

في البعُد العرفاني، يترافق نزع السحر عن التحكم في الأشياء والأحداث مع نزع الأسطرة عن معرفة الموجود. وكلما كان التدخل الأداتي في المسارات الإمبيريقية والتأويل النظري لها منفصليْن الواحد عن الآخر، استطاع الفرد في المقابل أن ينسق علاقاته مع عالم الحياة على نحو أكثر صرامة، وهذه المرة تحت الزوايا المجردة للنظام الكوسمولوجي - الميتافيزيقي الذي تخضع جميع الظواهر من دون استثناء لقوانينه.وذلك يعني أ) تهيئة مفهوم صوري عن العالم من أجل الموجود في جملته، مع كليات بالنسبة إلى الترابط القانوني والمكاني - الزماني بين الكيانات عمومًا[82]، ب) رسم تمايز خاص بموقف نظري محض (منعتق من البراكسيس)، في نطاقه يستطيع العارف أن يتيقن من الحقيقة تأمليًا، وأن يضع المنطوقات وأن يجادل فيها[83]، وج) تكوين أنا معرفي (epistemisch)[84] عمومًا، بمقدوره أن يتحرر من المشاعر والمصالح الدنيوية والأحكام المسبقة ...إلخ، من أجل أن ينغمس في تأمل الموجود[85]. هكذا، فإن **التلبث عند سطح الظواهر الملموسة**، المترسخ في الأسطورة، إنما يمكن أن يتم تجاوزه لمصلحة **توجه** غير مقيد **بالقوانين الكلية** التي تكمن في أساس الظواهر.

---

(81) للإفادة عن شكل العلاقات البيشخصية التي تصبح ممكنة عبر تشييء (Versachlichung) إتيقي للعالم، صاغ ب. نلسون مفهوم «الآخرية الكونية»؛ ينظر المقدمة والخاتمة من «,B. Nelson: «Wissenschaften and «Über den Wucher,» in: R. König and J. Winchelmann (eds.), «Max Weber,» *KZSS* (1963), pp. 407 ff.

(82) A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (Frankfurt am Main: 1969).

(83) H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde* (Frankfurt am Main: 1973).

(84) «إبيستيمي». (المترجم)

(85) H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt am Main: 1974).

قمنا أعلاه بإلحاق البُعد الإتيقي للعقلنة بأديان الفداء، أما البُعد العرفاني فقد أُلحق على الضد من ذلك بالصور الكوسمولوجية - الميتافيزيقية للعالم. وهذا الإلحاق يجب فهمه على نحو أن بنًى معينةً لصور العالم ومواقف مقابلة إزاء العالم **تساعد** في كل مرة في شكل أكثر قوة على واحد من هذين البُعدين. ومن الطبيعي أنه لا يمكن اختزال الديانة المسيحية في الإتيقا كما لا يمكن اختزال الفلسفة اليونانية في الكوسمولوجيا. وعلى نحو لافت للنظر، فإن هاتين الصورتين للعالم (اللتين تحويان أكبر طاقة من العقلنة) تتلاقيان في داخل التقليد الأوروبي **ذاته**. وبذلك تنشأ علاقة توتر منتجة تميز التاريخ الروحي للعصر الوسيط الأوروبي. ويقود الصدام بينهما إلى وقوع استقطاب، ذلك يعني بلورة جذرية للمفاهيم الأساسية المخصوصة في كل مرة تستند إليها إتيقا دينية عن القناعة، من جهة أولى، وكوسمولوجيا معللة نظريًّا من جهة أخرى. وإن ذلك يجبر في الوقت ذاته على تركيبات من المفهومين **الصوريين** عن العالم، المشكلين تحت الجوانب الإتيقية والأنطولوجية. لكن ماكس فيبر لم يتمّ المخطط الذي كان يهدف إلى إدراج المسيحية والإسلام في دراساته المقارنة. عندئذ أمكنه أن يدرس نشأة البنى الحديثة للوعي انطلاقًا من فلسفة العصور الوسطى المتأخرة ولاهوتها، حيث تصادمت الاستراتيجيات المفهومية العربية والأرسطية وتلك التي وضعها آباء الكنيسة. وإن فيبر لم يسبق له في أي موضع آخر وعلى نحو أكثر تفصيلًا أنْ حلل البنى العرفانية التي تتبلور على مدى السبل الفريدة في عقلنة صور العالم الدينية والميتافيزيقية. ولهذا السبب أيضًا لم يكن واضحًا كفايةً أنه ما بين نتائج عقلنة صورة العالم وهذا الفهم للعالم الذي هو «حديث» في معنى مخصوص، لا تزال توجد خطوة **أخرى**.

إن وحدة صور العالم التي تقترن لاهوتيًّا بالخلق أو ميتافيزيقيًا بالموجود في جملته، إنما هي مترسخة في تصورات من قبيل الله أو الوجود أو الطبيعة، وذلك يعني في مبادئ أو «بدايات» عليا، إليها يتم رد كل الحجج، وذلك من دون أن تكون هذه الحجج من جهتها معرضة إلى الشك الحجاجي. وفي المفاهيم الأساسية لا تزال الجوانب الوصفية والمعيارية والتعبيرية التي تنحل في كل مرة **داخل** صور العالم، منصهرة بعضها في بعض، ففي البدايات بالتحديد ينجح

مقطعٌ من الفكر الأسطوري في البقاء[86] ويحمي صور العالم المعقلَنة **بوصفها** صورًا للعالم، من التبعات التي لا بد من أن تهدد نمط الإيمان التقي أو التأمل الخاشع الذي تؤمنه التقاليد. وإن طريقة التفكير الحديثة هي على الضد من ذلك لا تعرف لا في الإتيقا ولا في العالم مثل هذه الاحتياطات التي تكون معفاةً من القوة النقدية للفكر الفرضي. ولكن من أجل رفع هذا الحاجز، فإنه يُحتاج بادئ الأمر إلى **تعميم** لمستوى التعلم، يتم الوصول إليه بواسطة الجهاز المفهومي للصور الدينية – الميتافيزيقية للعالم، وبالتالي **إلى تطبيق متسق لطرائق التفكير التي تحققت عبر العقلنة الإتيقية والعرفانية، على ميادين الحياة وميادين التجربة الدنيوية**. وهذا ليس ممكنًا بدوره إلا متى ما تم على وجه الدقة التراجعُ عن عمليات **فك الارتباط** (Entkoppelungen) تلك التي إليها تدين الأشكال العليا من إتيقا القناعة الدينية والكوسمولوجيا المعللة نظريًّا بنشأتها: أقصد القطيعةَ التي قام بها البحث التنسكي عن الخلاص مع الأنظمة الدنيوية لهذا العالم وفصلَ الإخلاص التأملي عن تلك الأنظمة.

متى ما نفذنا المقاربة النظرية الفيبرية على نحو متسق، فإننا سوف **نصطدم** عند عتبة الحداثة **بمشكلين اثنين**، سوف ينبغي علينا حلهما، قبل أن نتمكن من إطلاق طاقة العقلنة الثاوية في التراث الغربي ومن تحويل العقلنة الثقافية إلى عقلنة اجتماعية. إن التنسك الديني الذي أعطى ثمرته في الطرائق الرهبانية (Mönchsorden) للعصور الوسطى، إنما ينبغي أولًا أن يكون قد نفذ إلى **ميادين الحياة الخارجة عن الدين** حتى يمكنه بذلك أن يخضع الأفعال الدنيوية لقواعد (Maximen) إتيقا القناعة (التي ترسخت بادئ الأمر على نحو ديني). تعرف فيبر إلى ملامح هذا المسار ضمن نشأة إتيقا الدعوة البروتستانتية. أما التطور الموازي، نعني نشأة العلم الحديث (والتي من دونها أيضًا يكون تطور القانون غير قابل للتصور)، فهو على الضد من ذلك لم يولِهِ إلا اهتمامًا أقل. هنا ينبغي تجاوز انفصال النظرية عن **ميادين التجربة العملية**، وعلى الخصوص ميادين العمل الاجتماعي. وينبغي على الحجاج النظري قبل كل شيء أن يعيد الاتصال مع هذا النوع من ميادين التجربة،

---

(86) يقارن: نقد ثيودور أدورنو (Th. Adorno) للنزعة الإطلاقية في المنطق، وعلى سبيل المثال في «الأبحاث المنطقية» لهوسرل (Husserls): Th. W. Adorno, *Ges. Schriften* (Frankfurt am Main: 1971), vol. 5, pp. 48 ff. E. Husserl, «Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,» in:

التي هي متاحة بفضل الموقف التقني للحرفي. وهذا المشكل الثاني قد وقع حله في هيئة العلوم التجريبية للطبيعة(87). وإن الحاملين الاجتماعيين لفروع التراث التي ترابطت بطريقة عجيبة في صلب العلم الحديث: نعني العلماء السكولائيين والإنسانويين وقبل كل شيء مهندسي عصر النهضة وفنانيها، قد أدّوا بالنسبة إلى تحرير الطاقة المخزونة في صور العالم المعقلَنة في شكل عرفاني، دورًا مشابهًا لذاك الذي أدته الفِرق البروتستانتية بالنسبة إلى تطبيق صور العالم الإتيقية - المعقلَنة في الممارسة اليومية(88).

---

(87) W. Krohn, «Die neue Wissenschaft der Renaissance,» in: G. Böhme, W. v. d. Daele and W. Krohn, *Experimentelle Philosophie* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 13 ff.

(88) W. Krohn, «Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft,» in: E. Zilsel, *Die sozialen Unsprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Ed. and trans. by W. Krohn (Frankfurt am Main: 1976), pp. 7 ff.

# -3-

# في التحديث من حيث هو عقلنة اجتماعية دور الأخلاق البروتستانتية

لا يزال المخزون العرفاني الذي انبثق عن صور العالم المعقلَنة على نحو متسق من أقصاها إلى أقصاها، غير قادر على أن يصبح ناجعًا في المجتمعات التقليدية التي في نطاقها اكتمل مسار نزع السحر [عن العالم]. إنه لن يتحرر من قيوده إلا في رحاب المجتمعات الحديثة. ومسار التنفيذ هذا هو ما يسمى تحديث المجتمع[1]. ها هنا تترابط العوامل الخارجية التي تساعد على تمايز منظومة اقتصادية محكومة بالسوق وجهاز دولة مكمل لها[2]، مع بنى الوعي تلك التي نتجت من التأليفات الثرية بالتوترات، بين التقاليد اليهودية - المسيحية والعربية واليونانية، والتي هي إن جاز التعبير تامة الاستعداد على المستوى الثقافي. ولأن فيبر يعتبر الأفكار والمصالح متساوية من حيث الأصل (gleichursprünglich)، فإن مسار التحديث إنما يمكن أن يُقرأ على حد سواء من «فوق» كما من «تحت»: سواء بوصفه ترسيخًا تحفيزيًا وتجسيدًا مؤسساتيًا لضرب من بنى الوعي أو كذلك

(1) إن ما هو مهم بالنسبة إلى نظرية في العقلنة الاجتماعية هو تمثل التجسيد المؤسساتي والترسيخ التحفيزي لبنى الوعي التي تطورت ثقافيًا. وهذا الأنموذج الذي طبقه ماكس فيبر على الإصلاح، يمكن أيضًا امتحانه على صعيد عصر النهضة، وقبل كل شيء على صعيد عصر التنوير. يُقارن الآن المجموع المهم من المقالات: H. V. Gumbrecht, R. Reichardt and Th. Schleich (eds.), *Sozialgeschichte der Französischen Aufklärung*, 2 vols. (München: 1981).

(2) R. Bendix, *Max Weber, Das Werk* (München: 1964), pp. 60 ff., 219 ff.

بوصفه مواجهة مبتكرة مع حالات تضارب المصالح التي تنجم عن مشاكل إعادة الإنتاج الاقتصادي والصراع السياسي على السلطة. وبلا ريب، فإن الانتقال إلى المجتمع الحديث يتطلب تفسيرًا مركبًا من شأنه أن يراعي التفاعل بين الأفكار والمصالح، وذلك من دون التعويل على مواقف قبلية في شأن التبعيات السببية الأحادية (في معنى نزعة مثالية أو مادية مفهومة في شكل ساذج). ومن حيث إن فيبر إنما يصف مسارات التحديث، وبالتالي نشأة المجتمع الرأسمالي ومنظومة الدولة الأوروبية وتطورهما منذ القرن الثامن عشر، بوصفها مسارَ عقلنةٍ، فهو يأخذ بمنظور «من فوق»، والذي أملته عليه دراساته عن سوسيولوجيا الدين. كان مبحثه هو كيف يصبح المخزون العرفاني الذي نشأ من طريق عقلنة صور العالم، ناجعًا اجتماعيًّا؟

إن الفهم غير المركزي للعالم إنما من شأنه، من جهة أولى، أن يفتح إمكان تعاملٍ **أكثر موضوعية** (versachlicht)[3] على المستوى **العرفاني** مع عالم الوقائع، وتعاملٍ **أكثر موضوعية** على المستوى **القانوني والأخلاقي**، مع عالم العلاقات البيشخصية، ومن جهة ثانية، أن يمنح إمكان نزعة ذاتية منعتقة من الأوامر القطعية للموْضَعة (Versachlichung)[4]، في التعامل مع حاجات ذات طبيعة فردانية (individualisiert). وإن نقل هذا الفهم للعالم من مستوى التقليد الثقافي إلى مستوى الفعل الاجتماعي إنما يمكن أن نتابعه على ثلاثة سُبل. فأما السبيل **الأولى**، والتي أهملها فيبر ذاته إهمالًا كبيرًا، فقد مُهد لها عبر **الحركات الاجتماعية** التي تم استلهامها من الدفاعات ذات النزعة التقليدوية والتمثلات الحديثة عن العدالة، وكذلك من المثل العليا الفلسفية للعلم والفن، ومن بصمة الأفكار البرجوازية ثم الاشتراكية لاحقًا. وأما السبيل **الثانية** فهي تقود إلى **المنظومات الثقافية للفعل**، تلك التي تخصصت في بلورة المكونات المتمايزة للتراث الثقافي. وقد نشأت إلى حد القرن الثامن عشر، مؤسسة أكاديمية (Wissenschaftsbetrieb) منظمة بحسب الاختصاصات، ونظرية قانونية جامعية، وفضاء عمومي قانوني غير رسمي، وكذلك تجارة للفن منظمة بحسب حاجات السوق. وفي المقابل فقدت الكنيسة اختصاصها العالمي بالنظر إلى منظومة التأويل الثقافية، وإلى جانب وظائفها

(3) أكثر تعلقًا بالأشياء. (المترجم)

(4) التوضيع. (المترجم)

الشماسية (diakonisch) تدعي، في تنافس مع هيئات العالم الدنيوية (weltlich)، اختصاصًا جزئيًا بالنظر إلى المسائل العملية ذات الصبغة الخلقية. وحتى السوسيولوجيا الثقافية للحداثة فهي لا تشغل فيبر إلا لمامًا، فإن تركيزه انصرف إلى السبيل **الثالثة**، فهي الطريق الملكية للعقلنة: ما بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر حدثت في أوروبا **مأسسةٌ للفعل العقلاني بمقتضى غاية** ناجعة على نحو واسع النطاق، ومهيكِلة لبنى المجتمع في جملتها.

إن المركبين المؤسساتيين اللذين فيهما قبل كل شيء كان فيبر قد رأى إلى البنى الحديثة للوعي وهي متجسدة، واللذيْن من خلالهما قرأ مسار العقلنة الاجتماعية بطريقة أنموذجية، إنما هما الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة. ولكن ما هو الشيء «العقلاني» فيهما؟ ما يظفر به المرء من سوسيولوجية الاقتصاد والسيادة هو الانطباع بأن ما كان أمام ناظرَي فيبر عندما يتكلم على العقلنة الاجتماعية إنما هو **أنموذج التنظيم** الذي تحقق في المنشأة الرأسمالية وفي جهاز الدولة الحديث. وإن عقلانية هذه الأنواع من المنشآت والأجهزة إنما تكمن بحسب فيبر في أن أصحاب الأعمال والموظفين في المقام الأول، ولكن أيضًا العمال والمستخدمين في وقت لاحق، هم ملزمون بتوسل الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وإن ما يميز المنشأة الرأسمالية وإدارة الدولة الحديثة على حد سواء، من حيث التنظيم، هو «تركيز الوسائل المادية للمنشأة» في أيدي مقاول أو رئيس محاسب (kalkulierend): «وكما أن الاستقلالية النسبية للعامل اليدوي أو للصناعي الصغير (Hausindustriell) وللفلاح المالك لأرضه وصاحب الدخل والفارس والتابع، إنما ترتكز على أنه كان مالكا لأدوات العمل والمخازن والوسائل المالية والأسلحة التي بمساعدتها يزاول وظيفته الاقتصادية والسياسية والعسكرية، ومن محصولها يعيش في أثناء أداء خدمته، كذلك فإن التبعية التراتبية للعامل والمؤتمن والعامل التقني والمساعد بالمعهد الأكاديمي وموظف الدولة والجندي إنما ترتكز، بطريقة مماثلة تمامًا، على أن أدوات العمل والمخزونات والوسائل المالية هذه التي هي مما لا يُستغنى عنه بالنسبة إلى المؤسسة التجارية وبالنسبة إلى الوجود الاقتصادي، إنما هي مركزة تحت تصرف طرف بعينه، في حالة أولى: تحت تصرف صاحب المؤسسة، وفي الأخرى: تحت تصرف الرئيس السياسي... هذه الوضعية الاقتصادية الحاسمة، نعني 'فصل' العامل عن الأدوات المادية

للمؤسسة: من قبيل وسائل الإنتاج في الاقتصاد، ووسائل الحرب في الجيش، والوسائل المادية للإدارة في الإدارة العمومية، ووسائل البحث في المعاهد الجامعية والمخابر، والوسائل المالية لدى الجميع، إنما هي مشتركة بوصفها وضعية حاسمة بالنسبة إلى مؤسسة الدولة الحديثة من حيث قوتها السياسية وسياستها الثقافية والعسكرية وبالنسبة إلى الاقتصاد الرأسمالي الخاص»[5]. وهذه المركزية في الوسائل المادية هي بمثابة شرط ضروري بالنسبة إلى **مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية**، فها هنا تكون إدارةٌ عاملة على نحو عقلاني بمقتضى غاية ولهذا السبب قابلة للتوقع (berechnenbar)، أمرًا ضروريًا بالنسبة إلى القرارات العقلانية بمقتضى غاية التي يتخذها رجل الأعمال الرأسمالي: «وحتى من الناحية التاريخية، فإن 'التقدم' نحو الدولة البيروقراطية التي تقضي وتدير بحسب قانون سُن في شكل عقلاني وقواعد تنظيمية تمت صياغتها صياغة عقلانية، إنما يوجد في صلة وثيقة مع التطور الرأسمالي الحديث. وإن المنشأة الرأسمالية الحديثة ترتكز من الداخل قبل كل شيء على الحسابات. وهي تحتاج كي تؤمن وجودها إلى عدل (Justiz) وإلى إدارة، على شاكلة أنه يمكن، في الأقل من حيث المبدأ، وطبقًا للمعايير العامة الثابتة، أن يتم حساب سيرها الوظيفي حسابًا عقلانيًا، على المنوال نفسه الذي يتم به حساب المردود المتوقع لآلة ما»[6].

هكذا، فإن النقطة المرجعية التي من خلالها بحث فيبر في العقلنة **الاجتماعية**، هي **عقلانية الفعل بمقتضى غاية الذي يقوم به رجل الأعمال**، الممأسَسة في إطار المنشأة الرأسمالية، ومن هنا يستنبط مقتضيات وظيفية أخرى: أ) توجهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية من جهة قوى العمل، والتي أُدرجت في مسار إنتاج منظم بناء على مخططات، ب) محيط اقتصادي قابل للتوقع بالنسبة إلى المنشأة الرأسمالية، وذلك يعني سوقًا للبضائع وسوقًا لرأس المال وسوقًا للعمل، ج) منظومة قانونية وإدارة دولة يمكنها ضمان هذه القابلية للتوقع، ومن أجل هذا الغرض د) جهاز دولة، يقر القوانين ويمأسس من جهته توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية في صلب الإدارة العمومية. انطلاقًا من هذه النقطة المرجعية، صار الاستشكال المركزي واضحًا، ذاك الذي يسمح بالاشتغال على عملية التحديث

---

(5) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 1047.

(6) Ibid., p. 1048.

بوصفها عقلنة اجتماعية. كيف تكون **مأسسة** توجهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية في ميدان العمل الاجتماعي أمرًا ممكنًا؟

تتمثل العقلنة الاجتماعية في وضع المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية حيز التنفيذ، وذلك في هيئة المنشأة الرأسمالية والجهاز الحديث للدولة، ومن ثم فإن واقع الحال (Tatbestand) الذي يحتاج إلى تفسير ليس العقلانية بمقتضى غاية التي ينطوي عليها الفعل الاقتصادي والإداري، بل مأسسته. وهذه الأخيرة لا تقبل التفسير هي بدورها بالرجوع إلى اللوائح (Regelungen) العقلانية بمقتضى غاية، وذلك أن **البناء المعياري** (Normierung) **للفعل العقلاني بمقتضى غاية** إنما يعني شكلًا من الإدماج الاجتماعي الذي من شأنه أن **يرسخ** بنى العقلانية بمقتضى غاية ضمن منظومة الشخصية ومنظومة المؤسسة. وهذا الشكل المخصوص من الإدماج الاجتماعي إنما يتطلب:

- أخلاق قناعة منسقة في كل الميادين، من شأنها أن تثبت توجهات الفعل العقلاني بمقتضى غاية، في صلب منظومة الشخصية تثبيتًا عقلانيًّا بمقتضى قيمة ما (الأخلاق البروتستانتية)، وفضلًا عن ذلك:

- منظومة اجتماعية فرعية، من شأنها أن تضمن إعادة الإنتاج الثقافية لتوجهات القيم المقابلة لها (الجماعة الدينية والعائلة)، وأخيرًا؛

- منظومة من المعايير الملزمة التي هي، بالنظر إلى بنيتها الصورية، مناسبة كي يطالب الفاعلين باتباع المصالح الخاصة اتباعًا عقلانيًّا بمقتضى غاية وموجهًا حصريًّا نحو النجاح في ميدان محيد أخلاقيًّا (sittlich) بوصفه سلوكًا مشروعًا (القانون المدني).

**عندئذ، فإن فيبر يعتقد أن هذه التجديدات قد حدثت من طريق تجسيد مؤسساتي لتلك البنى من الوعي** التي، من جهتها، نجمت عن العقلنة الأخلاقية لصور العالم. وبهذا التأويل يتميز من منظري عملية التحديث ذوي النزعة الوظيفية[7].

---

(7) ولقد أُعطيت لمحة شاملة عن ذلك لدى: W. Zapf (ed.): *Theorien des sozialen Wandels* (Köln: 1969), and «Die soziologische Theorie der Modernisierung,» *Soz. Welt*, vol. 26 (1975), pp. 212 ff.; H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen: 1975).

من جهة أخرى، ينبغي على المرء أن يرى إلى أن فيبر يقارب إشكالية التحديث من زاوية معينة، هي مقيدة بطريقة مخصوصة: إن مقاربته للتحديث إنما تمثل نوعية من شأنها أن تمنح ميزة على صعيد استراتيجية البحث، لكنها **لا تستنفد** (Ausschöpft) طاقة التفسير التي من شأن نظريتها الخاصة التي هي مبسوطة **على مرحلتين اثنتين**. وإذا استحضرنا النسقية (Systematik) غير الصريحة للنظرية الفيبرية في العقلنة، فإن الاستشكال الذي اقتُرِح بصدد تحليل الأديان العالمية سوف يصبح واضحًا للعيان. ولقد استجمعنا مكاسب هذا التحليل ومفادها أنه إنما من المسار التاريخي الكوني لعقلنة صور العالم، وبالتالي من عملية نزع السحر عن الصور الدينية - الميتافيزيقية للعالم، انبثقت البنى الحديثة للوعي. وهذه البنى هي حاضرة على مستوى التقليد الثقافي بطريقة معينة، لكنها في المجتمع الإقطاعي في أوروبا العصور الوسطى لم تحقق اختراقًا إلا بمساندة قليلة نسبيًّا من علماء الدين (religiöse Virtuosen)، في شطر منها داخل الكنيسة، ولكن قبل كل شيء في الرهبانيات وفي وقت لاحق أيضًا في الجامعات. وإن بنى الوعي المستغلقة داخل الأديرة كانت تحتاج إلى أن توضع في حيز التنفيذ لدى طبقات أوسع، حتى يمكن الأفكار الجديدة أن تربط المصالح الاجتماعية وأن تحدد وجهتها وأن تنفذ إليها، وأن تعقلن أنظمة الحياة الدنيوية. ومن هذا المنظور يثور هذا السؤال: كيف ينبغي على بنى عالم الحياة المعروفة من المجتمعات التقليدية أن تتغير، وذلك قبل أن يقع استنفاد المخزون العرفاني الناجم عن العقلنة الدينية اجتماعيًّا وكيف يمكن أن تتجسد في أنظمة الحياة المتمايزة في شكل بنيوي الخاصة بمجتمع تم تحديثه بهذه الطريقة؟

هذا **الاستشكال المضاد للوقائع** (kontrafaktisch) هو غير عادي بالنسبة إلى سوسيولوجي يعمل في شكل إمبيريقي، إلا أنه يتوافق مع المقاربة التي اختارها فيبر عن نظرية من شأنها أن تفصل بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية، والتي تعيد بناء التاريخ الداخلي لصور العالم، وتصطدم بالطابع الخاص والعنيد (Eigensinn) لدوائر القيمة المتمايزة ثقافيًّا. وذلك أن هذه النظرية إنما هي بذلك تفتح النظر على مستوى إمكانات التعلم، المعللة بناء على منطق التطور، والذي لا يمكن أن يتم وصفه من زاوية موقف شخص ثالث، بل لا يمكن أن تتم إعادة بنائه إلا من ناحية الموقف الإنجازي الخاص بمشارك في الحجاج. إن نظرية العقلنة

من شأنها أن تجعل الاستشكالات المضادة للوقائع ممكنة، وهذا الأمر، الذي هو أكثر من عنصر هيغلي لا يزال علينا إزالته، لا يكون متاحًا **بالنسبة إلينا**، نحن الذين نتبع استراتيجيا كهذه في النظرية، إذا لم نستطع أن نرتكز استكشافيًّا على التطور **الوقائعي** (tatsächlich) لمنظومات الفعل الثقافية من قبيل العلم والقانون والأخلاق والفن، وإذا لم يمكنّا أن **نعرف**، من خلال أمثلة، كيف تبدو **الإمكانات** المؤسسة على الفهم الحديث للعالم في شكل مجرد، نعني بناءً على منطق التطور، في ما يتعلق بتوسيع المعرفة العرفانية - الأداتية والخلقية - العملية والجمالية - التعبيرية في شكل عيني وملموس[8].

من هذه الخلفية، ينبغي على أي تحليل وُضع بحسب نظرية العقلنة ويبحث في نشأة المجتمع الرأسمالي ومنظومات المجتمع الحديث عمومًا، أن ينطلق من التساؤل عما إذا كان طريق العقلنة المأخوذ في أوروبا هو طريق ممكن على المستوى النسقي من بين طرق عدة أخرى. ويتعلق السؤال بما إذا كان ينبغي أن يتم وصف العقلنة التي تمت مع الرأسمالية بوصفها تحقيقًا جزئيًّا فحسب للبنى الحديثة للوعي، وكيف يمكن، إذا اقتضت الحال، تفسير الأنموذج الانتقائي للعقلنة الرأسمالية. من الأهمية بمكان أن ماكس فيبر **لم** يتبع نسقية مقاربته المزدوجة المستوى التي تتقدم من العقلة الثقافية إلى العقلنة الاجتماعية، بل انطلق على الأرجح من أمر واقع هو أن العقلانية بمقتضى غاية التي تحرك فعل رجال الأعمال في الشركة (Betrieb) الرأسمالية قد وقعت مأسستها، وأن تفسير هذا الأمر الواقع يوفر مفتاح تفسير التحديث الرأسمالي. وعلى خلاف ماركس الذي يبدأ في هذا الموضع بتأملات في شأن نظرية قيمة العمل، يفسر فيبر مأسسة الفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى غاية بادئ الأمر بالاستعانة بالثقافة الدعوية

---

(8) لقد بحث توغندهات في العلاقة التي تحدث فيها تحليلات من زاوية ضمير المتكلم وضمير الغائب الواحد بإزاء الآخر، وذلك في اتصال مع نظرية في التعلم الخلقي:

E. Tugendhat, «Der Absolutheitsanspruch der Moral und die historische Erfahrung,» *MS* (1979).

على هذا التصور ارتكز: G. Frankenberg and U. Rödel, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz - Die Freiheit politischer Kommunikation im Verfassungsstaat, untersucht am Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika* (Frankfurt am Main: 1971).

يقارن أيضًا: J. W. Patterson, «Moral Development and Political Thinking: The Case of Freedom of Speech,» *West. Pol. Quart.* (March 1979), pp. 7 ff.

(Berufskultur) البروتستانتية وعقب ذلك بالاستعانة بالمنظومة القانونية الحديثة. وهذان الأمران يمكنان من عقلنة اجتماعية في معنى توسيع الأنظمة المشروعة للفعل العقلاني بمقتضى غاية، من حيث إن هذه الأنظمة تجسد التمثلات القانونية والأخلاقية مابعد التقليدية. ومعهما ينشأ شكل جديد من الإدماج الاجتماعي الذي بإمكانه أن يستوفي الأمر القطعي الوظيفي للاقتصاد الرأسمالي. ولم يتردد فيبر في مساواة **هذا** الشكل التاريخي من العقلنة مع العقلنة الاجتماعية **عمومًا**.

لا يقوم فيبر بمراعاة **أفق الإمكان** (Möglichkeitshorizont) الذي انفتح مع الفهم الحديث للعالم إلا بمقدار ما يصلح هذا الأفق من أجل تفسير تلك الظاهرة النواة التي سبق له أن تعرف إلى هويتها، وهو يرى فيه شكلًا أنموذجيًا وبيِّنًا من تجلي عقلانيةٍ ناجعة اجتماعيًّا. وهذا التقويم للشركة الرأسمالية إنما يوحي من جهة أولى بأن مأسسة فعل المنشأة العقلانية بمقتضى غاية هي **من زوايا نظر وظيفية** تنطوي في واقع الأمر على دلالة مركزية بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة، لكن هذا التقويم هو من جهة أخرى قد أملته المنزلة الخاصة التي يتمتع بها لدى ماكس فيبر عنصرُ العقلانية بمقتضى غاية[9] على مستوى توجيهات الفعل. ولدى الانتقال من العقلنة الثقافية إلى العقلنة الاجتماعية يظهر إلى العيان **تضييق متسق** لمفهوم العقلانية، سوف يقوم فيبر، كما سنرى، باستنطاقه في نظرية الفعل التي صممها بحسب نمط الفعل العقلاني بمقتضى غاية. وبالتالي، فإن فيبر قد ابتدأ **مباشرة** بهيئات النزعة العقلانية الغربية التي عثر عليها على أرض الواقع، وذلك من دون أن يعكسها على إمكانات عالم الحياة المعقلَن، المستشرفة على نحو مضاد للوقائع. ومن ثم هو بلا ريب لم يدفع بالفائض الإشكالي (Problemüberhang)[10] لمقاربته النظرية الأوسع مدى إلى الاضمحلال من دون أثر، بل على الأرجح إن المشاكل المكبوتة قد عادت إلى البروز من جديد ضمن تأملاته في شأن تشخيص في شأن العصر، وعلى نحو ضمني استخدم هنا المقاييس التي من خلالها يستطيع أن يقيس وأن

---

(9) «بمقتضى غاية» وليس «الأداتية» كما جاء في الترجمة الفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987). (المترجم)

(10) عبء المشكل، التراكم الإشكالي. (المترجم)

ينقد عقلنةً انكمشت في عقلانية غائية شمولية (totalisiert)[11]. وإنما على هذا النحو عاد البناء النسقي لنظرية العقلنة الاجتماعية المبسوطة على مستوى مضاعف إلى الصدارة من جديد في تشخيص الحالة الحاضرة للرأسمالية المعاصرة، والذي لم يظهر في العناصر الوصفية من «الاقتصاد والمجتمع».

أريد بادئ الأمر أن أخوض في الدور الذي عزاه ماكس فيبر إلى الأخلاق البروتستانتية في ما يخص نشأة الرأسمالية (1)، وذلك من أجل الظفر عندئذ بعناصر ارتكاز من أجل بلورة أنموذج عقلنة اجتماعية، يمكن أن يُقاس به طريق التطور الغربي (2).

## (1) أخلاق الدعوة البروتستانتية والأنموذج المدمر لذاته للعقلنة الاجتماعية

بحسب الفهم الخاص بماكس فيبر، تتعلق الدراسات في شأن الأخلاق البروتستانتية بمتغيرة هي مفتاح التطور الثقافي للغرب في جملته. وعلى التخصيص يعتبر الثقافة المهنية (Berufskultur)[12] الحديثة ليس على العموم بوصفها سليلة البنى الحديثة للوعي فحسب، بل بوصفها على وجه الدقة ذلك النحو من تنفيذ أخلاق القناعة الذي بفضله يتم تأمين حوافز العقلانية بمقتضى غاية التي تحكم فعل رجل الأعمال بطريقة مثمرة للمنشأة الرأسمالية. ومتى ما نظرنا من جهة الاستراتيجية النظرية، فإن الدراسات في شأن البروتستانتية إنما أخذت مكانة مركزية. ومع ذلك فإن مكانتها هي من الناحية المنهجية محدودة من زوايا عديدة: (أ) هي تخدم تحليلًا «من فوق»، وتهتم بالترسيخ التحفيزي والتجسيد المؤسساتي للأفكار، وباستنفاد طاقة حل المشاكل التي برزت بحسب منطق التطور، ولهذا السبب تحتاج إلى الاستكمال عبر تحليل «من تحت»، عبر بحث في العوامل الخارجية وفي ديناميكية التطور. وفضلًا عن ذلك، (ب) فإن هذه الدراسات، كما صرنا نقول اليوم، تمت في شكل بنيوي وهي لا تعالج أي

(11) مجمعة في كل أو مجموع شامل واحد. (المترجم)

(12) لا يخفى أن اللفظة الألمانية تعني «ثقافة المهنة» (الحديثة) و«ثقافة الدعوة» أو الرسالة (الدينية البروتستانتية) في كرة واحدة. وكل مشكل فيبر في اشتقاق المهنة من الدعوة. (المترجم)

علاقات سببية، بل «رابطة قرابة انتقائية» ما بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية التي تبلورت في الثقافة الحديثة للمهنة. ولهذا السبب لا تستجيب أيضًا لمطلب فيبر الخاص عن تحليل ما «للطريقة التي بها كان التنسك البروتستانتي هو بدوره قد تأثر، في صيرورته وفي طابعه الخاص، بجملة الشروط الاجتماعية للثقافة، وعلى وجه الخصوص بالشروط **الاقتصادية**...»[13]. وهذه الدراسات لا تسمح (ج) بأي مقارنة ما بين المكونات المختلفة التي من شأن عالم حياة متنوع طبقيًّا متورط في أتون العقلنة، ومن باب أولى وأحرى لا تسمح بأي توازن ما بين الأساليب المحددة للسلوك في الحياة، والتي هي تارة عرفانية - نفعية، وتارة جمالية - تعبيرية أو هي خلقية - عملية تارة أخرى. ولكن في سياقنا (د) ما هو مهم قبل كل شيء هو أن هذه الدراسات لا تخوض في السؤال كيف يكون من شأن هذا الفهم للعالم الذي يعبر تعبيرًا انتقائيًّا عن نفسه في صور العالم المصوغة في شكل أخلاقي، أن يجد مدخلًا له في الثقافة الدعوية (Berufskultur) البروتستانتية. إنه في سياق هذه المسائل **الأخرى** التي أشار إليها ماكس فيبر في موضع آخر، والتي لا تزال راهنة إلى اليوم[14]، إنما أمكن تعيين المكانة المهمة للأخلاق البروتستانتية في تفسير النزعة العقلانية الغربية. وسوف أضع هذه المسائل جانبًا باستثناء المسألة الأخيرة.

كما ذكرنا من قبل، لا يصلح نجاح النشاط المهني (Berufstätigkeit)، تبعًا للعقيدة الكالفنية، مباشرةً بوصفه وسيلة **للحصول** على النعيم (Seligkeit)، وإنما بوصفه علامة خارجية على **ضمان** (Vergewisserung) حالة النعمة (Gnadenstande) التي هي غير مؤكدة من حيث الأساس. وبمساعدة همزة الوصل الأيديولوجية هذه فسر فيبر الدلالة الوظيفية التي اكتسبتها النزعة الكالفنية ليس من أجل نشر المواقف النسكية الدنيوية فحسب، بل من أجل سلوك في الحياة متعلق بالأشياء (versachlicht) ومنسق **ومركز خصوصًا في نشاط مهني عقلاني بمقتضى غاية**. ولا يريد فيبر بلا ريب أن يفسر لماذا سقطت المعوقات الكاثوليكية ضد السعي التجاري نحو الربح، بل على الأرجح يريد أن يفسر بأي طريقة صار من الممكن التحول

---

(13) Max Weber, *Die protestantische Ethik* (Hamburg: 1973), vol. 1, p. 190.

(14) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), pp. 210 ff.

«من الربح الاقتصادي الظرفي إلى منظومة اقتصادية»، والتطور الذي حدث «من رومانسية المغامرة الاقتصادية إلى المنهجية الاقتصادية العقلانية في الحياة»[15]. في النزعة الكالفنية وفي دائرة الفرق البروتستانتية اكتشف فيبر، من جهة أولى، **التعاليم** (Lehren) التي تسم السلوك المنهجي في الحياة بوصفه طريقًا للخلاص، وفي الحياة الدينية للجماعة، والتي ألهمت التربية الأسرية أيضًا، وعثر، من جهة أخرى، على **المؤسسة** (Institution) التي ترعى النجاعة الاجتماعية (sozialisatorisch) للتعاليم في أوساط الطبقات الحاملة للرأسمالية البدائية: «لا يطلب إله المذهب الكالفني من عباده (Seinigen) 'أعمالًا صالحة' مفردة أو معزولة، بل قداسة عملية (Werkheiligkeit) متنامية نحو التحول إلى **منظومة**. أما عن المد والجزر الكاثوليكي والإنساني في أصله بين الخطيئة والتوبة والكفارة والتخفيف والخطيئة الجديدة أو عن ميزان الحياة في جملتها، والذي ينبغي التكفير عنه بواسطة عقوبات زمنية والتعويض عنه عبر الوسائل الكنسية للنعمة، فإنه لا يوجد أي كلام. إن الممارسة الإتيقية اليومية للبشر قد جُردت هكذا من أي فقدان للتخطيط أو خلو من النسقية، وجُهزت **بمنهج** متسق يهدي السلوك في الحياة بأكملها. وليس من قبيل الصدفة أن اسم 'المنهجيين' (Methodisten) قد بقي ملتصقًا بحملة إعادة الإحياء الكبرى الأخيرة للأفكار الصفوية في القرن الثامن عشر، تمامًا كما تم استخدام صفة 'المدققين' (Präzisisten)، المساوية لها كليًا من حيث المعنى، للإشارة إلى أسلافهم الروحانيين في القرن السابع عشر. وذلك أنه في إطار تحول أساسي لمعنى الحياة بأكملها، في كل ساعة وفي كل فعل، إنما يمكن لأثر النعمة أن يثبت نفسه بوصفه عتقًا للإنسان من حالة الطبيعة[16] إلى حالة النعمة[17]. إن حياة 'القديس' إنما هي مسددة حصرًا نحو هدف مفارق: النعيم الأخروي، ولكن **لهذا السبب بالذات** هي معقلَنة في سيرها الدنيوي، وهي محكومة بوجهة النظر الحصرية الداعية إلى زيادة مجد الرب على الأرض»[18].

---

(15) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 2, p. 232.

(16) باللاتيني في النص الألماني: «status naturae». (المترجم)

(17) باللاتيني في النص الألماني: «status gratiae». (المترجم)

(18) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, pp. 133 f.

في هذا الموضع، رفع فيبر إلى المقام الأول السمة المميزة في الكالفنية، تلك التي تحض المؤمنين على تخليص الحياة اليومية من انعدام النسقية، وذلك يعني ممارسة البحث الفردي عن الخلاص على نحو أن القناعة الإتيقية، والأخلاق التي تقودها مبادئ، **تنفذ** إلى **كل** دوائر الحياة و**كل** أطوار الحياة على حد سواء. إن الملاحظة عن حياة «القديس» تعكس بلا ريب سمة أخرى من الورع لدى هذه الفرق، ووحدها هذه السمة من شأنها أن تفسر لماذا تقرر أن الأخلاق البروتستانتية جعلت من الممكن ليس التنسك الدنيوي داخل العالم عمومًا فحسب، ولكن أيضًا على الخصوص توجيهات الفعل التي من خلالها ميز السلوكُ المنهجي في الحياة رجل الأعمال إبان الرأسمالية المبكرة: نسقية السلوك في الحياة التي تأتت من أن العامي أو اللائكي (der Laie)، من دون أن يسلم نفسه إلى نعمة السر (Sakramentsgnade) الكهنوتية، وإلى نجدة جهاز النعمة ذي الوظيفة الكاريزمية كما هي الحال في الكنيسة الكاثوليكية، وذلك يعني: من دون أن يجوز له أن **يقسم** عالم الحياة الخاص به بين دائرة مفيدة للخلاص ودوائر الحياة الأخرى، هو يعدل حياته على نحو مستقل، وذلك طبقًا للمبادئ الأساسية للأخلاق مابعد التقليدية.

إن سلوك الحياة الذي يسميه فيبر «منهجيًّا»، هو مخصص تخصيصًا نوعيًّا بأن الدائرة المهنية (beruflich) «تشيأت» (versachlicht)، وذلك يعني أنه أخلاقيًّا **قد وقع تجزيئها والإفراط فيها** (überhöht) **في الوقت ذاته**. وإن التفاعلات داخل دائرة العمل المهني إنما يتم تحييدها إلى حد بحيث يمكن الفعل الاجتماعي أن يتحرر من المعايير والقيم وأن يتحول إلى متابعة عقلانية بمقتضى غاية، موجهة نحو النجاح، للمصالح الخاصة في كل مرة، وفي الوقت ذاته، فإن النجاح المهني متداخل مع مصير الخلاص الفردي إلى حد أن العمل المهني **من حيث هو كل** (als ganze)[19] برأسه هو على الصعيد الإتيقي (ethisch) مشحون ويتخذ شكلًا دراميًّا. وهذا الترسيخ الخلقي (moralisch) لدائرة اختبار مهني عقلاني بمقتضى غاية، منعتق من السنن الأخلاقية (Sittlichkeit) التقليدية إنما يتساوق مع تلك السمة المميزة للإتيقا البروتستانتية التي لم يظهر إلا صداها في الشاهد الذي أوردناه: مع تقييد إتيقا القناعة المتأتية من دين الفداء بواسطة نظرة جزئية أو فئوية إلى النعمة (gnadenpartikularistisch)، إتيقا تضع الترصيف الكاثوليكي لأخلاق القساوسة

(19) هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية. (المترجم)

والكهان واللائكيين جنبًا إلى جنب، وذلك لمصلحة فصل نخبوي بين تدين العلماء (Virtuosen) وتدين الجماهير.

كان شلوشتر قد عمل بنشاط على استخراج التبعات الإتيقية لهذه **النزعة الفئوية للنعمة** التي تطبع البروتستانتية الطائفية في شكل حاد، وذلك في ارتباط مع التضاد الذي أقامه ترولتش (Troeltsch) ما بين الطائفة والكنيسة. وإن التوحد الباطني للفرد وفهمَ **ذي القربى** بوصفه آخرَ محيدًا في سياقات الفعل الاستراتيجية هما النتيجتان الأكثر بروزًا: «إن البروتستانتية النسكية هي بذلك قد صاغت ضربًا من إتيقا العارفين بالدين (eine religiöse Virtuosenethik) لفائدة العاميين أو اللائكيين الذين يبدون في نظر الكاثوليك العاديين من فصيلة غير إنسانية... وإن نزعتها الفردانية المطلقة لا تعود إلى الجماعة الإلهية للمحبة للمسيحية المبكرة. هي تجيز بلا ريب... فكرة **النسب** الإلهي أو **البنوة** الإلهية (Gotteskindschaft)، ولكن ليس فكرة **الجماعة** الإلهية... بذلك فإن الإتيقا الدينية الخاصة بالبروتستانتية النسكية إنما هي ضرب من إتيقا القناعة **المونولوجية** المصحوبة بنتائج **غير إخوانية** (unbrüderlich). وإنما في هذا الموضع على وجه الدقة أرى طاقتها على التطور»[20]. وإن طاقة التطور هذه لم يرها شلوشتر في عقلنة إتيقية للسلوك في الحياة عمومًا، بل بالتخصيص في ذلك النحو من تشييء (Versachlichung) العلاقات بين الأشخاص، والذي هو ضروري، حتى يستطيع رجل الأعمال الرأسمالي، في ميدان محيد أخلاقيًا (sittlich)، أن يفعل دومًا في شكل عقلاني بمقتضى غاية، وذلك يعني على الخصوص: **بناءً على موقف مُمَوْضِع** (objektivierend).

بلا ريب يفترض فيبر أن «التشييء»، في معنى الموضعة (Vergegenständlichung) الاستراتيجية للعلاقات بين الأشخاص، هو الطريق الوحيد الممكن نحو تحقيق انعتاق عقلاني ما من علاقات الحياة، المعيشة (eingelebt) في شكل تقليدي، والمضبوطة بواسطة مواضعات واتفاقات. كذا يرى شلوشتر أيضًا، والذي يواصل في الموضع المشار إليه: إن إتيقا البروتستانتية النسكية «هي لا تقوم فحسب، كما هي في النهاية حال كل التيارات المسيحية المنصفة التي تدعو إلى دين الفداء، بوضع علاقة الفرد بالله فوق علاقاته مع البشر، بل هي أيضًا تمنح هذه العلاقات

(20) Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 250 f.

دلالة جديدة، تتمثل في أنها لم تعد تتأولها بواسطة مفاهيم تقوية. وبذلك هي تخلق تحفيزًا على تشييء العلاقات بين البشر، الدينية أول الأمر ثم الخارجة عن الدين»[21]. وعلى الضد من ذلك ينبغي على المرء أن يستحضر أن التمثلات القانونية والأخلاقية مابعد التقليدية، ما إن تنفذ إلى مستوى الأنظمة المشروعة، حتى تكون **بذاتها** غير متلائمة (unvereinbar) مع الأسس التقليدية لعلاقات الحياة الجوهرية المحكومة بالتقوى. ومن حيث الأساس، فإن ألق التقاليد لم يكن يمكن القطع معه هو أيضًا **من دون القيام بفصل منظومة أفعال محيدة أخلاقيًا على حدة**. وإن النزعة العقلانية الإتيقية إنما تحمل معها، كما سبق أن رأينا، مفهومًا صوريًا عن العالم بوصفه جملة العلاقات بين الأشخاص، المضبوطة في شكل مشروع، حيث يستطيع الفرد الفاعل المستقل أن يثبت نفسه على الصعيد الخلقي. **هذا** التشييء الذي يحط من قيمة كل المعايير الموروثة إلى مجرد مواضعات، يدمر أساس الشرعنة الخاص بالتقوى. ولهذا الغرض لا يحتاج إلى هذا التشييء **المخصوص** الذي هو بلا ريب أمرٌ مطلوب على المستوى الوظيفي بالنسبة إلى التبادل الاقتصادي الرأسمالي، والذي من شأنه أن يجعل اقتطاع (Segmentierung) ميدان للفعل الاستراتيجي، منظم في شكل قانوني، أمرًا ممكنًا.

إن ماكس فيبر، في الحقيقة، إنما ينفي إمكانًا كهذا للتطور نفيًا صريحًا. إلا أن من المهم أنه لا يعلل هذا الأمر، كما قد يوحي ذلك، بالإشارة الإمبيريقية إلى ديناميكا التطور التي من شأن منظومة اقتصادية، لا يمكن تلبية أوامرها الوظيفية القطعية إلا من جهة إتيقا، يكون من شأنها أن ترسخ تحرير الفعل الاستراتيجي في دائرة العمل الاجتماعي على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما. وعوضًا عن ذلك، يرجع إلى واقعة متصلة بمنطق التطور، ونعني بذلك إلى عدم قابلية التلاؤم **البنيوي** لكل ديانة فداء مخلقنة تمامًا (durchethisiert)[22] في شكل متسق، مع الأنظمة غير الشخصية التي من شأن اقتصاد معقلَن وسياسة مشيأَة (versachlicht)[23]. وبسبب

---

(21) Ibid., p. 251.

(22) وليس «معقلنة» (rationalisée، rationalized) كما تقول الترجمتان الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 238)، والإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 226). (المترجم)

(23) وليس «معلمنة» (secularized) كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 226). (المترجم)

الدلالة النسقية لهذه الأطروحة أود أن أقدم الحجة التي قامت عليها في شكل مفصل.

**في بادئ الأمر**، يفحص فيبر عن إتيقا الأخوة (Brüderlichkeitsethik) المسيحية بوصفها هيئة أنموذجية عن ضرب من إتيقا القناعة التي تمت بلورتها في شكل عقلاني: «كلما كانت فكرة الفداء متصورة على نحو أكثر عقلانية ومن ناحية إتيقا القناعة في شكل أكثر جلالة، زادت بذلك تلك الأوامر المتأتية من إتيقا المعاملة بالمثل في علاقة الجوار خارجًا وداخلًا. خارجًا إلى حد شيوعية الحب (Liebeskommunismus) الأخوية، ولكن أيضًا داخلًا إلى حد إتيقا المحبة (die Caritas)[24]، أي حب المعذبين بما هو كذلك، وحب ذوي القربى، وحب بني الإنسان وفي آخر المطاف: حب الأعداء»[25]. وإن التصور الصارم للمبادئ الخلقية بناءً على نزعة كونية (universalistisch)، وشكلَ المراقبة الذاتية لـ «الأنا» المستقل بنفسه على أساس توجهات الفعل المستبطَنة وعالية التجريد، وأنموذجَ تبادلية كاملة في العلاقات بين المنتمين إلى جماعة تواصلية غير محدودة - إنما هي الملامح الدالة على إتيقة **أخوة** (Brüderlichkeitsethik) دينية، التي تنبثق عن «الجماعة الاجتماعية الجديدة» التي تعود إلى «تدين رهباني خلاصي» (soteriologische Gemeindereligiosität)[26] عبر النبوءات، وإنما ها هنا تم المضي قدمًا في خلقنة (Ethisierung) ديانة الفداء إلى نتائجها الكبرى[27].

الآن فإن «التأمل الأوسط» يمكن أن يُقرأ بوصفه حجة وحيدة على أن هذه

---

(24) يجدر التنبيه هنا على خصوصية هذا المصطلح المسيحي: فهو متأت من لفظ لاتيني «caritas» يعني «الإحسان» (charité) ولكن أيضًا «المحبة» وهو اللفظ الذي استُعمل عند ترجمة اللفظ اليوناني «agapé» في نص **العهد الجديد**. ومن المأثور عن شيشرون عبارة «محبة الجنس البشري» (caritas generis humai). واللفظ العبري المقابل في **العهد القديم** هو «هزد» (hesed) الذي يدل على معاني «الإحسان والعطف ومحبة الله وذوي القربى». وفي القرآن ألفاظ عدة قد تعني معنى «caritas» مثل «البر» و«المحبة» و«الإحسان» و«المودة» و«اللطف». (المترجم)

(25) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1963), vol. 1, p. 543.

(26) تدين مجمع ديني أخوي أو رهباني. - مصطلح «ستيريولوجيا» مكون من جذرين لغويين يونانيين: «σωτηρία» - *sôtêria* أي «الخلاص»، ومن «λόγος» - logos، أي «خطاب» أو «علم». وبالتالي يشير المصطلح إلى ضرب من «علم الخلاص». (المترجم)

(27) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 542 f.

الإتيقا التي هي تواصلية في نواتها، هي كلما وقعت في تناقض أكثر حدة مع أنظمة الحياة الدنيوية أو **التي داخل العالم** «المعادية للأخوة»، صارت هذه الأنظمة أكثر عقلنة: «إن كوسموس الاقتصاد الرأسمالي العقلاني الحديث كلما اتبع قوانينه الخاصة (Eigengesetzlichkeiten) المحايثة له، صار بعيدًا من متناول أي علاقة قابلة للتفكير مع إتيقا الأخوة الدينية»[28].

ذلك أنه هنا كما في السياسة، كان ينبغي على هذه الإتيقا أن تؤثر باعتبارها «عائقًا أمام العقلانية الصورية». وإن إتيقا الأخوة ذات النزعة الكونية إنما تصطدم مع أشكال العقلانية الاقتصادية - الإدارية التي في نطاقها تشيأ الاقتصاد والدولة وتحولا إلى كوسموس معاد للأخوة: «كما أن الفعل العقلاني الاقتصادي والفعل العقلاني السياسي يتبع قوانينه الخاصة، كذلك يبقى كل فعل عقلاني آخر داخل العالم مربوطًا على نحو غير قابل للانفصال بشروط العالم، الغريبة عن الأخوة، والتي ينبغي أن تكون عنده بمثابة وسائله وغاياته، ومن ثم يدخل على أي وجه اتفق في توتر مع إتيقا الأخوة»[29].

إن تخفيفًا ما من حدة هذا الصراع المبرر بنيويًّا في صلب التضاد ما بين الأخوة وعدم الأخوة، هو أمر غير ممكن سوى بطريقتين فحسب: إما عبر العودة إلى «الأخوة المستقلة عن الكوسموس (akosmistisch)»[30] من قبيل التصوف المسيحي وإما على الطريق نحو التنسك الدنيوي داخل العالم ومن ثم «نحو مفارقات إتيقا الدعوة البروتستانتية التي، من حيث هي ضرب من تدين العلماء (Virtuosenreligiosität)، تتخلى عن النزعة الكونية للحب، وتوجب عقلانيًّا كل نشاط (Wirken) في العالم بوصفه في خدمة إرادة الرب الوضعية التي هي في معناها الأخير غير مفهومة تمامًا ولكن التي هي الآن فقط قابلة للمعرفة، وبوصفه اختبارًا لحالة النعمة، ومن ثم أيضًا تأخذ تشييء الكوسموس الاقتصادي الذي خسر قيمته مع جملة العالم بوصفه شيئًا مخلوقًا وفاسدًا، بوصفه أمرًا أراده الرب ومادة لتأدية الواجب. وذلك كان في أساسه الأخير التخلي المبدئي عن الفداء بوصفه هدفًا

---

(28) Ibid., p. 544.

(29) Ibid., p. 552.

(30) لا تخضع لأسباب العالم. (المترجم)

يمكن بلوغه من طرف الإنسان وقابلًا للبلوغ بالنسبة إلى كل إنسان، وذلك لفائدة النعمة التي لا علة لها، ولكن التي هي نعمة جزئية على الدوام فحسب. وإن 'دين الفداء' بالمعنى الأصيل هو في الحقيقة لم يعد يقف في زاوية النظر هذه، زاوية نظر اللاأخوة»[31].

لا يكاد يمكن أن نصوغ بفظاظة أكبر، **التراجعَ نحو النزعة الجزئية للنعمة** الذي أصاب إتيقا قائمة على دعوة نسكية، مختزلة في مركزية أنوية، منصهرة في معاداة الأخوة التي تميز الاقتصاد الرأسمالي، وذلك دون المستوى الذي تم بلوغه في إتيقا الأخوة المبسوطة في شكل تواصلي. ومع ذلك، فإن فيبر لم يجعل هذه الرؤية مثمرة على الصعيد النظري. وهذا أمر يصبح أقل فهمًا، حينما يتابع المرء تحليل فيبر للمصير اللاحق للإتيقا البروتستانتية في مجرى التطور الرأسمالي.

إن إتيقا الدعوة البروتستانتية تستوفي الشروط الضرورية من أجل إنشاء قاعدة تحفيزية للفعل العقلاني بمقتضى غاية في دائرة العمل الاجتماعي. وبهذا الترسيخ العقلاني بمقتضى قيمة لتوجيهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية لا تستوفي بلا ريب سوى شروط **الانطلاقة** فحسب بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي، تهدي الرأسمالية إلى الطريق، ولكن من دون أن تستطيع تأمين الشروط اللازمة لتحقيق الاستقرار الذي يخصها. ذلك بأن فيبر كان يعتقد أن المنظومات الفرعية للفعل بمقتضى غاية إنما تشكل على المدى البعيد محيطًا مدمرًا بالنسبة إلى الإتيقا البروتستانتية، خاصة وأنها تنبسط بحسب المنطق العرفاني - الأداتي الخاص (Eigengesetzlichkeit) بالنمو الرأسمالي وبحسب إعادة إنتاج سلطة (Macht)[32] الدولة. إن العقلانية الخلقية – العملية لإتيقا القناعة لا يمكن هي ذاتها أن تتمأسس في المجتمع الذي جعلت انطلاقته ممكنة. وعلى المدى البعيد، هي على الأرجح قد وقع تعويضها بنزعة نفعية، تدين بنفسها إلى إعادة تأويل إمبيريقي للأخلاق، ولا سيما إلى التقويم الخلقي المزعوم للعقلانية بمقتضى غاية، ولم تعد تتوفر

---

(31) Ibid., pp. 545 f.

(32) السلطة وليست «السوق» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 240)، حيث تم الخلط بين «Macht» و«Markt». (المترجم)

على علاقة داخلية مع دائرة القيم الخلقية. كيف فسر فيبر هذا **الأنموذج في التدمير الذاتي** للعقلنة الاجتماعية؟ إن مكونات الأخوة قد تم التخلص منها من جهة الإتيقا البروتستانتية، وبالتالي وحده إدماجها في سياق دين الفداء عمومًا يمكن أن يضعها في تضاد مع شروط الحياة الحديثة.

في الواقع، فإن التنافس مع نماذج التأويل وأنظمة الحياة المعقلَنة على نحو علمي هو الذي حسم الأمر في مصير الدين، ومن ثم، كما يرى فيبر، أيضًا بخصوص الإتيقا المؤسسة في شكل ديني: «إن الشكل الحديث للعقلنة الشاملة (Durchrationalisierung)، النظرية والعملية، الفكرية (intellektuell) والغائية، في آن، التي طاولت صور العالم والسلوك في الحياة، إنما كانت له هذه النتيجة العامة: أن الدين، كلما تقدم هذا النمط المخصوص من العقلنة، كان مدفوعًا من جهته بشدة - منظورًا إليه من زاوية نظر صياغة فكرية لصورة العالم - نحو اللامعقول»[33]. وفي «التأمل الأوسط» قام فيبر ببلورة أكثر حدة للقاعدة الأساسية لهذا النزاع: «إن المعرفة العقلانية التي كان التدينُ الإتيقي ذاته قد دعا إليها، وهي تتبع في ذلك معاييرها الخاصة في شكل مستقل بنفسه وعلى نحو مُداخِل العالم، قد شكلت كوسموسًا من الحقائق، لم يعد له أي صلة مع المصادرات النسقية للإتيقا الدينية العقلانية: أن العالم، من حيث هو كوسموس، يستجيب لمقتضياتها أو يحيل على أي 'معنى' مهما كان، ليس ذلك فحسب، بل ينبغي عليه على الأرجح من حيث المبدأ أن يرفضها. إن كوسموس السببية الطبيعية والكوسموس المصادَر عليه في سببية التعويض الإتيقية إنما كانا في تعارض لا تصالح معه. ومع أن العلم، الذي خلق هذا الكوسموس، قد بدا أنه لا يستطيع أن يمنح بيانًا مؤكدًا عن المفترضات القصوى التي تخصه، فقد قدم باسم 'النزاهة الفكرية' الادعاء: بكونه الشكل الممكن الوحيد للتأمل المفكر في العالم. وكما هي الحال مع قيم الثقافة كلها، فإن الفكر (der Intellekt) قد خلق بذلك أيضًا أرستقراطية مستقلة عن الصفات الإتيقية الشخصية للبشر، وبالتالي أرستقراطية غير أخوية خاصة بالمالكين العقلانيين للثقافة»[34].

---

(33) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 253.

(34) Ibid., p. 569.

هذا التوضيح لنمط (Muster) العقلنة الاجتماعية، المدمر لذاته، هو غير كافٍ، وذلك أن فيبر إنما يظل مدينًا لنا بالبرهنة على أن وعيًا خلقيًّا يقتدي بالمبادئ هو أمر لا يستطيع أن ينجو إلا في سياق ديني. وكان عليه أن يفسر لماذا دمْجُ الإتيقا المقتدية بالمبادئ في نطاق دين قائم على الفداء، ولماذا الربطُ بين الوعي الخلقي ومصالح الخلاص، هما أمران لا بد منهما بالنسبة إلى **الإبقاء** على الوعي الخلقي، أو كانا من دون شك، من وجهة نظر تكوينية، لا بد منهما كذلك بالنسبة إلى **نشأة** هذا الطور من الوعي الخلقي. وبالنسبة إلى هذا الأمر ليس ثمة لا بداهات إمبيريقية قاطعة (أ) ولا حجج نسقية قوية (ب).

(أ) إن فيبر لم ينفذ برنامج بحثه الذي كان يجب أن يسمح له بأن يقدر «الدلالة الثقافية للبروتستانتية النسكية في علاقة مع العناصر التشكيلية الأخرى للثقافة الحديثة»[35]. وكان يجب، من بين أشياء أُخر، أن يحيط بالتأثيرات الاجتماعية - الإتيقية للنزعة الإنسانوية كما للنزعة الإمبيريقية الفلسفية والعلمية. وعندئذ كان ينبغي على فيبر أن يدرس التقاليد التي أثرت في النزعة العقلانية للتنوير، وشجعت في أوساط الطبقات البرجوازية على أخلاق لائكية معلمَنة (eine säkularisierte Laienmoral)، وهذه الأخيرة، متى ما تذكرنا مفعول الانعتاق من عالم الورع الكنسي الكاثوليكي، إنما كانت نظيرًا للإتيقا البروتستانتية. وكان بحث بيرنهارد غروتويزنس (Bernhard Groethuysens) الشهير قد ركز في سنة 1927[36] على حالة كهذه: التدريب على وعي خلقي برجوازي مستقل بنفسه في مواجهة الكنيسة، في نطاق البرجوازية الفرنسية. ولقد اعتمد غروتويزن قبل كل شيء على عظات من القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما على مصنفات بيداغوجية وفلسفية من النصف الثاني للقرن الثامن عشر. ومن هذه المصادر يمكن أن تنشأ صورةُ إتيقا تقتدي بمبادئ، متخلصة من السياقات الدينية، من خلالها تنفصل الطبقات البرجوازية سواء عن الإكليروس أم عن الشعب الحائر في براثن ورع ساذج. وإن البرجوازي «يعرف جيدًا كيف يحسم الأمر هنا: له الأخلاق الدنيوية والعلمُ،

---

(35) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, p. 189.

(36) B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 vols. (Frankfurt am Main: 1979).

وللآخرين الدينُ»[37]. ويثبت غروتويزن كيف تخلصت البرجوازية الفرنسية من التمثل الكاثوليكي للعالم وطورت الرؤية المعلمَنة للحياة، والتي «يُحتاج إليها لضبط قواعد الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والتعبير عن ادعاءات الصلاحية التي من شأنها»[38]. إن الأخلاق البرجوازية مكتفية بذاتها. أما هل يبقى الفرد البرجوازي كاثوليكيًّا أو لا يبقى، فإن الكاثوليكية الكنسية قد فقدت سلطة توجيه الأفعال الخاصة بها على الممارسة اليومية للطبقات البرجوازية: «إن البرجوازي وجد شكل حياته، ووجد أخلاقه التي تكون في ترابط وثيق مع الشروط البرجوازية للحياة...»[39].

(ب) أما بالنسبة إلى الأطروحة القاضية بأن الوعي الخلقي لا يمكنه أن يستقر على المستوى مابعد التقليدي من دون ترسيخ ديني، فإنها تفتقد أيضًا إلى العلل النسقية. وإذا كانت خلقنة (Ethisierung) الصور الدينية للعالم من شأنها أن تقود إلى إقامة التمايز بين دوائر قيم متخصصة بحسب أسئلة عملية - خلقية، فإن ما ينبغي انتظاره هو أن العقلنة الإتيقية سوف تتواصل داخل هذه الدوائر القيمية، وفي الحقيقة بحسب القوانين الخاصة بعقل عملي متحرر من الادعاءات الوصفية والمهمات التعبيرية. وعلى هذا الخط توجد الإتيقيات الدنيوية (Profanethiken) للعصر الحديث، والتي تقود، عبر الإتيقيات الصورانية على النمط الكانطي، إلى إتيقيات الخطاب (Diskursethiken) في الوقت الحاضر، والتي تعيد الصلة في شطر منها مع كانط ومع القانون الطبيعي العقلي في شطر آخر، ولكن المستعيدة أيضًا لوجهات النظر النفعانية. ويمكن المرء أن يسمي هذه الأخيرة، بالاستناد إلى فيبر، **إتيقيات المسؤولية ذات المنزع العرفاني**[40].

---

(37) Ibid., vol. 1, p. 17.

(38) Ibid., vol. 2, p. 210.

(39) Ibid., vol. 2, p. 213.

(40) أود أن آخذ في الحسبان بهذا الصدد، من بين أعمال أخرى، مقاربات النظرية الخلقية الذي نهض بها بيير وهار وسنغر ورولز ولورنزن وكمبارتال وآبل وأنا نفسي. يقارن:

W. Oelmüller (ed.), *Transzendental-philosophische Normenbegründungen* (Paderborn: 1978), and R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Frankfurt am Main: 1980).

بلا ريب، فإن فيبر نفسه، وقبل كل شيء في السياقات المنهجية، إنما ينطلق من قاعدةِ حجاجٍ محددة بالنزعة الوضعانية لعصره، والتي بمقتضاها تعبر أحكامُ القيمة الإتيقيةُ عن مجرد مواقف ذاتية وليست بقادرة على التعليل الملزِم على نحو بيذاتي. وهذا يتناقض مع حججه الخاصة المنافحة عن تفوق إتيقيات المسؤولية على إتيقيات القناعة. وإن فيبر هو نفسه إنما يضطلع بدور المنسق الإتيقي، وذلك ما إنْ يحاول برهنة حدود إتيقا القناعة في صلب إتيقا الأخوة الدينية. وهذه الأخيرة لا تمنح «أي وسيلة للبت حتى في المسألة الأولية...: من أين يجب أن يتم تعيين القيمة الإتيقية لفعل ما في الحالات الخاصة: هل من جهة **النجاح** أم من جهة **قيمة خاصة** لهذا العمل في حد ذاته - ينبغي تعيينها إتيقيًا في شكل من الأشكال. هل أن مسؤولية الفاعل عن النتائج - وإلى أي مدى - تكرس[41] (heiligen) الوسائل وتقرها دينيًّا، أو على العكس من ذلك أن قيمة القناعة التي تشد الفعل، هي التي يجب أن تبرر للفاعل أن يتنكر للمسؤولية عن النتائج، أو أن يدفعها إلى الرب أو إلى الفساد والحماقة المأذون بهما من الرب. وإن إجلال (Sublimierung) الإتيقا الدينية على أساس إتيقا القناعة سوف يحمل على الميل إلى الخيار الأخير: 'المسيحي يفعل الصواب ويترك للرب تقدير النجاح'»[42]. بهذه الحجج وأخرى مشابهة لها[43]، أقحم فيبر أرضية صالحة لمناقشة فلسفية، بإمكانها بلورة المعنى الخاص بالمسائل العملية - الخلقية، ومنطق تبرير معايير الفعل، بعد أن انفصلت الأخلاق وانفصل القانون عن الجهاز المفهومي للصور الدينية (والميتافيزيقية) للعالم.

إذا كان إمكان إرساء نظرية عقلانية في الأخلاق، ولا نعني بذلك في الحقيقة نظرية علمية، بل نظرية متوافقة مع مقتضيات التعليل في التفكير العلمي الحديث، إمكان لا يمكن استبعاده منذ البداية، فإن التنافر العرفاني بين وعيٍ يومي مستنيرٍ علميًا وإتيقا الدعوة البروتستانتية ينبغي أن يُفسر بطريقة أخرى، على سبيل المثال

---

(41) التكريس بالمعنى الديني المسيحي. (المترجم)

(42) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 552.

(43) عن وجه الاقتران بين الإتيقا ونظرية العلم لدى م. فيبر، يقارن: W. Schluchter, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik, zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber* (Tübingen: 1971).

عبر الطابع المخصوص للنزعة الجزئية للنعمة (Gnadenpartikularismus). ومن ثم فإن ملاحظات فيبر العرضية عن الطابع غير العقلاني للمذهب القائل بمبدأ اختيار النعمة (Gnadenwahllehre) وعن طريقة السلوك في الحياة المؤسسة عليه، سوف تكتسب دلالة نسقية. وإن الإتيقا البروتستانتية ليست بأي وجه تجسيدًا أنموذجيًا للوعي الخلقي الذي عبر عن نفسه بادئ الأمر في إتيقا الأخوة الدينية، بل هي تجسيد مشوه وحتى **لاعقلاني كأعلى ما يكون**. وكان رينر دوبارت (R. Döbert) قد حلل جيدًا الوجه المضاعف الذي تقدمه الصيغ التي صارت ناجعة تاريخيًا عن إتيقا الدعوة، متى ما نظرنا إليها من جهات نظر بنيوية[44]. فإنما مع الإتيقا البرتستانتية تم ترسيخ بنى الوعي التي لم تكن لها حتى ذلك الحين إلا دلالة خارج الحدود الإقليمية، إن صح التعبير، في بعض الطبقات الحاملة للرأسمالية. لكن نجاح هذه المأسسة قد كان ثمنه أن بنى الوعي المتاحة مبدئيًّا لم تكن **تُستعمَل** إلا في شكل **انتقائي**. ويشير دوبارت قبل كل شيء إلى النزعة الجزئية للنعمة لإلهٍ يظل حكمه أو قراره (Ratschluss) من حيث المبدأ أمرًا لا يُسبر له غور، كما يحيل على الطابع غير اليقيني الذي لا يرحم للنعمة، والذي ينبغي أن يُجعَل محتملًا نفسانيًّا عبر بناءات مساعدة بطريقة مقبولة أو مستساغة بهذا القدر أو ذاك. وتظهر الانتقائية كذلك في الملامح القمعية للتنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) الدينية، كما في الانعزال الباطني التام لعالم الدين (der religiöse Virtuose) الذي كيَّفَ نفسه حتى داخل جماعته الخاصة مع سلوك أداتي ما، أو في الطابع المتصلب لمراقبة الغرائز التي تستبعد أي علاقة حرة للفرد بإزاء طبيعته الخاصة. وضمن مصنفاته عن الفِرَق البروتستانتية لم يحجب فيبر قط وبأي وجه هذه الملامح غير الممتعة ولكن الأعراضية (symptomatisch)[45] تمامًا، للسلوك المنهجي - العقلاني في الحياة[46].

---

(44) R. Döbert, «Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen,» in: U. Jaeggi and A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: 1977), pp. 544 ff.

(45) متعلقة بالأعراض المرضية، وليس «النسقية» (systematisch) كما جاء في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 232). (المترجم)

(46) Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, pp. 279 ff., 318 ff.

لكن إذا كانت الإتيقا البروتستانتية، سواء كما تظهر من خلال المذاهب التي توجد في نطاقها، أم من خلال أشكال الحياة وبنى الشخصية التي تتجسد فيها أيضًا، لا يجوز أن تسوغ بوصفها تعبيرًا عن أخلاق محكومة بمبادئ فحسب، متى ما أخذنا **الطابع الجزئي** لهذا الشكل من العقلنة الإتيقية، فإن ضوءًا مغايرًا سوف يقع على تلكم الفِرَق البروتستانتية التي كانت تريد، مثل القائلين بتجديد العماد (die Wiedertäufer)[47]، أن تقع مأسسة إتيقا الأخوة ذات النزعة الكونية على نحو لا مشروط أو أقل تحفظًا، وذلك يعني أيضًا في أشكال جديدة من الجماعة الاجتماعية ومن التكوين السياسي للإرادة[48]. وهذه الحركات الاجتماعية التي لم تكن تريد أن تشتت طاقة صور العالم المحولة إتيقيًّا (durchethisiert) في إطار عمل دعوي منضبط من جهة أفراد عاديين أو **أناس خواص** (Privatleuten)، بل تريد أن تترجمها (umsetzen) في أشكال حياة اجتماعية – ثورية، قد فشلت في هذه الانطلاقة الأولى. وذلك أن **أشكال الحياة الراديكالية** لا تناسب المقتضيات التي تتطلبها إتيقا اقتصادية رأسمالية. وهذه الروابط تحتاج إلى تحليل أكثر تدقيقًا. وفي أي حال، بإمكان هذه التأملات أن تمنحنا مناسبة جيدة للتساؤل:

– ما إذا كان السلوك المنهجي في الحياة الخاص بالفئات البروتستانتية المستهدفة التي بحث فيها فيبر، لم يكتسب دلالته التاريخية إلا من أجل أنه قد حقق أنموذجًا للخلقية مابعد التقليدية، كان فعالًا (functional) بالنسبة إلى سلوك المنشأة الرأسمالية،

– وما إذا لم يكن عدم استقراره الذي لاحظه فيبر راجعًا في ذلك إلى أن التطور الرأسمالي لا يسمح بالتوجيهات مابعد التقليدية للفعل إلا في شكل محصور، ونعني أنه يشجع على إيجاد أنموذج للعقلنة، على نحو أن العقلانية العرفانية – الأداتية تنفذ إلى ما أبعد من الاقتصاد والدولة، إلى ميادين الحياة

---

(47) وهي فرقة بروتستانتية نشأت في أوروبا بعد عام 1520، تقول بضرورة إعادة تعميد البالغين وترفض تعميد الأطفال. (المترجم)

(48) يقارن مع ملاحظة فيبر عن «الثورة المعمدانية»: Weber, *Gesammelte*, vol. 1, p. 554,

وفي هذا الصدد: R. v. Dülmen, *Reformation als Revolution* (München: 1977);

وتوجد هنالك (373 وما بعدها) مراجع أخرى.

الأخرى، وهنالك تتمتع بأولية على حساب العقلانية العملية - الخلقية والعقلانية العملية - الجمالية[49].

## (2) المحتوى النسقي لـ «التأمّل الأوسط»

توجد هذه المسائل على خط حجاجي لم يتبعه فيبر، على الرغم من أنها ناجمة عن مقاربته النظرية المبسوطة على مستوى مضاعف. وإن الأبحاث الإمبيريقية التي قام بها فيبر قد تركزت **مباشرةً** على المشكل المتعلق بنشأة الرأسمالية وعلى السؤال عن كيف أمكن على أرض الواقع مأسسة توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية في أثناء طور النشأة. وبذلك يطبق العقلانية الاجتماعية منذ أول وهلة على الجانب الذي يهم العقلانية بمقتضى غاية، ولا يعكس البروفيل أو الملمح (Profil) التاريخي لهذا المسار، على خلفية ما كان يكون **ممكنًا على الصعيد البنيوي**. وهذا الإشكال الأكثر تعقيدًا إنما يعاود الظهور بلا ريب في التشخيص الذي عمله فيبر عن العصر الحاضر. وإنما هنا كان فيبر قلقًا من أن تنفصل المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية عن أساساتها العقلانية بمقتضى قيمة وأن تستقل بنفسها وفقًا لحركيتها الخاصة. وهذه الأطروحة عن فقدان الحرية سوف تشغلنا مرة أخرى. وإن فيبر يربطها بنتيجة الأبحاث المقارنة التي أجراها في نطاق سوسيولوجيا الدين، ومن ثم في سياق أن بنى الوعي المتمايزة بحسب دوائر القيم الثقافية المستقلة بنفسها قد وقع تجسيدها في أنظمة حياة **متصارعة** مقابلة لها. وإن مبحث أو ثيمة «التأمل الأوسط» هو تلك النزاعات **المبررة من الداخل**، والتي **ينبغي** بحسب رأي فيبر أن تحدث بين إتيقا إخوانية (Brüderlichkeitsethik) متسقة مع نفسها وأنظمة علمانية لمجتمع متمايز في شكل بنيوي. وأما عن التأملات في تشخيص العصر التي لها صلة بهذا المبحث، فسوف أؤجلها بعض الوقت، بل أريد في بادئ الأمر أن أستخرج أنموذج دوائر القيم وأنظمة الحياة الذي أسست عليه تلك التأملات.

---

(49) إنما من هذا المنظور زاول هربرت ماركوزه نقده على فيبر: H. Marcuse, «Industrialisierung und Kapitalismus,» in: O. Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen: 1965), pp. 161 ff.,

يقارن بهذا الصدد مع المقدمة ضمن: D. Käsler (ed.), *Max Weber* (München: 1972), pp. 7 ff.

إن جهة النظر النسقية التي تحتها بسط فيبر «التأمل الأوسط» إنما صيغت في القولة المشهورة: «... إن العقلنة والتصعيد (Sublimierung) الواعي لعلاقات الإنسان مع الدوائر المختلفة لامتلاك الخيرات الخارجية والباطنية، الدينية والدنيوية (weltlich)... إنما يدفعان نحو: حصول الوعي **بالقوانين الداخلية الخاصة** بالدوائر المفردة في استتباعاتها التي من شأنها، ومن ثم تركها تدخل في تلك التوترات الواحدة مع الأخرى التي تبقى محجوبة عن السذاجة الأولى للعلاقة مع العالم الخارجي»[50]. وإن «القوانين الخاصة» (Eigengesetzlichkeiten) إنما تحيل على «الاتحاد (Geschlossenheit) العقلاني» بين **الأفكار**، وإن امتلاك الخيرات الباطنية والخارجية، الفكرية والمادية، إنما من شأنه أن يرسي أسس وضعيات **مصالح**. وطالما نعتبر الأفكار من أجل ذاتها، فهي تشكل **دوائر قيم ثقافية**، وما إنْ ترتبط بالمصالح، فهي تشكل **أنظمة حياة**، شأنها أن تضبط امتلاك الخيرات في شكل مشروع. وأريد أن أخوض في نسقية هذه الأنظمة في الحياة (أ)، ثم أن أفحص عن «القوانين الخاصة» التي من شأنها (ب)، كي نقوم في نهاية المطاف باستئناف السؤال عن التحقيق الجزئي للبنى الحديثة للوعي (ج).

(أ) ضمن «التأمل الأوسط» لم يبلغ فيبر أي تمييز دقيق بين مستوى التراث الثقافي ومستوى منظومات الفعل المُمَأسَسة أو أنظمة الحياة. وإن إتيقا الأخوة الدينية التي تمنحنا نقطة مرجعية للمقارنة مع «أنظمة العالم وقيمه»، قد دُرست رأسًا، كما يتوافق ذلك مع سياق تحليل صورة العالم، بوصفها **رمزانية** (Symbolismus) **ثقافية**. ومن جهة أخرى، يظهر العلم والفن على الأرجح من الجانب المتعلق بأنظمة الحياة، وبالتالي، بوصفهما **منظومتين ثقافيتين للفعل** يتم ضبط تمايزهما في الوقت ذاته عن **المنظومات الاجتماعية للفعل** الخاصة بالاقتصاد والدولة. وإن نسقية المفاهيم الأساسية لدى فيبر من شأنها، على الرغم من ذلك، أن تقترح علينا التمايز التالي بين مستوى التراث الثقافي ومستوى منظومات الفعل الثقافية (الجدول (II-6)).

---

(50) Weber, *Gesammelte*, vol. 1, pp. 541 f.

## الجدول (II-6)

## المركب الثقافي

| دوائر القيم الثقافية | أفكار عرفانية | أفكار معيارية | أفكار جمالية |
|---|---|---|---|
| منظومات الفعل الثقافية: امتلاك الخيرات الفكرية | ممارسة علمية[51] | جماعة دينية | ممارسة فنية |

إن منظومات الفعل الثقافية الثلاث هي أنظمة الحياة التي من شأنها أن تضبط **امتلاك الخيرات الفكرية**. وعن هذا الأمر يميز فيبر دوائر **امتلاك الخيرات الدنيوية**. وفي المجتمعات الحديثة، ما يمثل قيمةً قبل كل شيء هو الخيرات الثقافية اليومية من قبيل **الثروة والسلطة**، كما الخير الخارج عن اليومي أو الاستثنائي من قبيل **الحب الجنسي** (أو بعبارة أخرى الحب المصعد شبقيًّا أو إيروسيًّا)، وذلك من أجل أن تتبلور أنظمة الحياة. وهكذا ينتج من ذلك خمسة ضروب من منظومات الحياة (من منظومات الفعل الثقافية أو بالمعنى الضيق من منظومات الفعل الاجتماعية)، معها أمكن إتيقا الأخوة الدينية أن تدخل في توتر: يُقارن الجدول (II-7).

ما كان يقود فيبر في «التأمل الأوسط» هو نيةُ تحليل «علاقة التوتر ما بين الدين والعالم»، حيث تشكل إتيقا الأخوة نحوًا من النقطة المرجعية الدينية. وبحسب تحليله، فإن **النزاعات** لا بد وأن تبرز على نحو أكثر حدة، كلما بلغت «علاقات الإنسان بالدوائر المختلفة لامتلاك الخيرات الخارجية والباطنية» الوعي بنفسها في خصوصيتها. ومن البيِّن أن هذه هي الحال كلما تمت عقلنة أنظمة الحياة على أوسع نطاق. إن النزاعات أو «علاقات التوتر» التي أهمت فيبر في هذا الموضع، لم تنتج في شكل خارجي عن **وضعيات مصالح** غير قابلة للتوافق، نتجت في شكل **داخلي** عن عدم إمكان التوافق بين **البنى** المختلفة. وإذا اتبعنا نسقية هذا الإشكال، وليس النص في شكل مباشر، فإنه ينبغي علينا أن نتلفت أولًا نحو دوائر القيم الثقافية، وهذه الأخيرة تخضع مباشرة إلى القوانين الخاصة بالأفكار،

(51) «علمية» وليس «اقتصادية» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 246) الذي خلط بصريًّا على الأغلب بين «Wissenschaft» (علم) و«Wirtschaft» (اقتصاد). (المترجم)

في حين أن الأفكار في أنظمة الحياة هي منصهرة مع المصالح في شكل أنظمة مشروعة.

**الجدول (II-7)**

**أنظمة الحياة، التي تدخل في توتر مع إتيقا القناعة الدينية**

| أفكار ثقافية / مصالح في الامتلاك | يومية | | خارجة عن اليومية |
|---|---|---|---|
| خيرات فكرية | معرفة: منشأة علمية | | فن: منشأة فنية |
| خيرات مادية | ثروة: اقتصاد | سلطة: سياسة | حب: ثقافة سعادوية مضادة |

(ب) في مقابل دوائر القيم الإتيقية، يضع فيبر كلًّا من العلم والفن. وفي هذا الموضع نتعرف من جديد إلى المكونات العرفانية والمعيارية والإفصاحية للثقافة التي يقع التمايز بينها بحسب مقاييس الادعاء الكونية التي من شأنها في كل مرة. وضمن دوائر القيم الثقافية هذه، تعبر البنى الحديثة للوعي عن نفسها، تلك البنى التي نتجت من عقلنة صور العالم. وهذه الأخيرة قادت، كما تمت الإبانة عن ذلك، إلى المفاهيم الصورية التي هي من شأن عالمٍ موضوعي وعالم اجتماعي وعالم ذاتي، وإلى المواقف الأساسية المناسبة إزاء عالم خارجي **مشيّإٍ** عرفانيًّا أو خلقيًّا، وبإزاء عالم باطني **مذوت**. بذلك، نحن ميزنا الموقف المُمَوْضِع في مقابل مسارات الطبيعة الخارجية، والموقف المطابق (أو - النقدي) للمعايير في مقابل الأنظمة المشروعة للمجتمع، كما ميزنا الموقف التعبيري في مقابل ذاتية الطبيعة الباطنية. وإن البنى المحددة للحداثة التي من شأن **فهم لامركزي للعالم** (في المعنى الذي قصده بياجيه)، إنما يمكن الآن تخصيصها بالاستناد إلى أن الذات الفاعلة والعارفة باستطاعتها أن تتخذ مواقف أساسية **مختلفة بإزاء مكونات العالم نفسه**. ومن تركيبة المواقف الأساسية والمفهومات الصورية للعالم تنتج تسع علاقات أساسية، ويمكن الجدول التالي أن يمنحنا خيطًا هاديًا مستخرَجًا من القناة التي قادت تفكير فيبر، من أجل «عقلنة علاقات الإنسان مع الدوائر المختلفة».

## الجدول (II-8)

## العلاقات التداولية - الصورية

| عوالم / مواقف أساسية | 1. عالم موضوعي | 2. عالم اجتماعي | 3. عالم ذاتي |
|---|---|---|---|
| 1. موقف مُمَوْضِع | رابطة عرفانية - أداتية | علاقة عرفانية - استراتيجية | رابطة موضوعانية مع الذات[52] |
| 2. موقف مطابق للمعايير | رابطة خلقية - جمالية | علاقة إلزامية | رابطة رقابية مع الذات[53] |
| 3. موقف إفصاحي | مع عالم محيط غير مُمَوْضَع | تقديم ركحي للذات | رابطة حسية - عفوية مع الذات[54] |

لا يمكنني في هذا الموضع أن أبحث في العلاقات التداولية الصورية بحثًا نسقيًّا، وسوف أكتفي بإشارات حدسية إلى أشكال التعبير (Äußerungsformen) المميزة، التي يمكن أن تصلح بمثابة رسم بياني للتوضيح. إن الرابطة العرفانية - الأداتية (1.1) يمكن أن تُفسر بواسطة إثباتات وأفعال أداتية وملاحظات ...إلخ، أما العلاقة العرفانية - الاستراتيجية (2.1) فبواسطة الأفعال الاجتماعية من النمط العقلاني بمقتضى غاية، وأما العلاقة الإلزامية (2.2) فبواسطة الأفعال المضبوطة بمعايير، وأما التقديم الركحي للذات (2.3) فبواسطة الأفعال الاجتماعية من النمط الدرامي أو طريقة العرض الذاتي. وإن رابطة موضوعانية بالنفس (3.1) بإمكانها أن تعبر عن نفسها في النظريات (على سبيل المثال في نظريات علم النفس الإمبيريقي أو الإتيقا النفعانية)، وإن رابطة رقابية بالنفس (3.2) إنما يمكن

(52) «رابطة مع الذات» (Selbstverhältnis) وليس «فهمًا للذات» (autocompréhension) كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 248). (المترجم)

(53) «رابطة مع الذات» (Selbstverhältnis) وليس «فهمًا للذات» (autocompréhension) كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 248). (المترجم)

(54) «رابطة مع الذات» (Selbstverhältnis) وليس «فهمًا للذات» (autocompréhension) كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 248). (المترجم)

توضيحها بيانيًّا سواء من خلال ظواهر-الأنا-الأعلى (Über-Ich-Phänomenen)[55] من قبيل الشعور بالذنب أم ردات الفعل الدفاعية، وإن رابطة حسية - عفوية تجاه النفس (3.3) يمكن أن تُقرأ من خلال التعبيرات العاطفية والدوافع الليبيدية والإنجازات الخلاقة ...إلخ. وأما بالنسبة إلى رابطة جمالية بإزاء بيئة غير مُمَوْضَعة (1.3)، فإن ما يمثل أمامنا بطريقة مبتذلة كتوضيح لهذا الأمر هي الأعمال الفنية، وعمومًا ظواهر الأسلوب، ولكن أيضًا على سبيل المثال النظريات حيث ينعكس حدس مورفولوجي للطبيعة. وأما أقلها وضوحًا فهي الظواهر التي هي أنموذجية بالنسبة إلى تعامل خُلقي - عملي أو «أخوي» (geschwisterlich)[56] مع الطبيعة، إذا ما كان المرء لا يريد العودة أيضًا هنا إلى التقاليد ذات الإلهام الصوفي أو إلى عمليات التحريم (Tabuisierungen) (من قبيل حواجز الاشمئزاز النباتية على سبيل المثال) أو إلى التعامل الأنثروبومورفي أو التشبيهي مع الحيوانات ...إلخ.

إن محاولة التخصيص المؤقت هذه إنما تبين أنه من بين العلاقات البراغماتية بين فاعل وعالم محيط خارجي أو داخلي التي أصبحت متاحة صوريًّا عبر عملية «نزع السحر»، إنما لم يتم تفصيل سوى بعضها فحسب من أشكال التعبير التي تم انتقاؤها وصيغت في مناويل موحدة جدًّا. هذا الاستغلال التفاضلي للإمكانات الصورية يمكن أن تكون له أسباب خارجية وداخلية. هو يمكن أن يعكس استغلالًا ثقافيًّا نوعيًّا أو اجتماعيًّا نوعيًّا لمخزون العقلانية الذي صاحب البنى الحديثة للوعي، وبالتالي مقياسًا انتقائيًّا للعقلنة الاجتماعية. وربما كان الأمر يجري أيضًا على نحو أن بعضًا فحسب من هذه العلاقات البراغماتية الصورية هي مناسبة بالنسبة إلى تراكم المعرفة. ولهذا السبب ينبغي علينا أن نحاول أن نتعرف على هوية تلك العلاقات التي هي من منظور **اكتساب المعرفة** علاقات منتجة كفاية، حتى تسمح بإجراء تطويرٍ لدوائر القيم الثقافية له **قوانينه الخاصة** (eigengesetzlich). ولأنه لا يمكنني في هذا الموضع أن أعوضها بدعوى نسقية، فسوف أقف عند المنطوقات التي أثبتها فيبر. ومن الجلي الواضح للتصور أن ستة أصناف فقط من العلاقات-بين-الفاعل-و-العالم يمكن أن «تُعقلَن وأن تُصعد في شكل واعٍ»:

---

(55) ظواهر-ما-فوق-الأنا. (المترجم)

(56) وكأنها الأخت، «الأخت الرضيعة» كما قال ابن رشد ذات مرة. (المترجم)

## الجدول (II–9)
## مركب العقلنة

| عوالم / مواقف أساسية | 1 | 2 | 3 | 1 |
|---|---|---|---|---|
| 3 | الفن | | | |
| 1 | عقلانية<br>العلم – التقنية | عرفانية – أداتية<br>التكنولوجيات الاجتماعية | × | |
| 2 | × | عقلانية<br>القانون | خلقية عمليّة<br>الأخلاق | |
| 3 | | × | عقلانية<br>نزعة شبقية | جمالية عملية<br>فنّ |

إن الموقف المُمَوْضِع إزاء الطبيعة الخارجية والمجتمع إنما يرسم لنا مركبًا من العقلانية العرفانية – الأداتية، في نطاقه يمكن لإنتاج المعرفة أن يتخذ شكل التقدم العلمي والتقني (بما في ذلك التكنولوجيات الاجتماعية). وكون الحقل (3.1) قد بقي فارغًا، فذلك بسبب القبول بأنه ضمن الموقف المُمَوْضِع لا شيء يمكن أن يُتعلم من الطبيعة الداخلية بوصفها ذاتية. وإن الموقف المطابق للمعايير تجاه المجتمع والطبيعة الداخلية إنما يرسم لنا مركبًا من العقلانية الخلقية – العملية، في نطاقه يمكن لإنتاج المعرفة أن يأخذ شكل اشتغال نسقي على التمثلات القانونية والخلقية، وكون الحقل (1.2) يبقى فارغًا يدل على وجود ريبة تجاه إمكان أن ننجح عقلانيًّا في تهيئة تعامل أخوي مع طبيعة غير – مُمَوْضَعة، على سبيل المثال في هيئة معارف من جنس فلسفة الطبيعة يمكن أن

تنافس علوم الطبيعة الحديثة[57]. وأما الموقف الإفصاحي تجاه الطبيعة الداخلية والخارجية فهو يرسم لنا في نهاية الأمر مركبًا من العقلانية الجمالية - العملية، في نطاقها يستطيع إنتاج المعرفة أن يتخذ شكل تأويل أصيل للحاجات، ومن ثم علينا أن نجدده في كل مرة تحت شروط تاريخية متغيرة. وكون الحقل (2.3) يبقى فارغًا هو أمر يجب أن يشير إلى أن أشكال التفاعل المعينة إفصاحيًّا (على سبيل المثال أشكال الحياة الثقافية المضادة) لا تشكل أي واحدة من البنى القابلة للعقلنة انطلاقًا من ذات نفسها، بل هي أشكال طفيلية بمقدار ما تبقى متوقفة على تجديدات حاصلة في دوائر قيم أخرى.

الآن إذا كانت مركبات العقلانية الثلاثة هذه، المستخرَجة في شكل تداولي - صوري من المواقف الأساسية وتصورات العالم، تحيل بالتحديد على دوائر القيم الثقافية التي وقع تمايزها في نطاق الحداثة الأوروبية، فإن ذلك ليس بعدُ اعتراضًا ضد المنزلة (Stellenwert) النسقية لهذا الجدول. وبحسب تصور فيبر، فإن البنى الحديثة للوعي هي ناتجة من مسار عملية نزع السحر على مستوى التاريخ الكوني، ومن هذه الجهة، هي لا تعكس الملامح المزاجية (idiosynkratisch) لثقافة جزئية بعينها فحسب، لكن العروض التاريخية التي عقدها فيبر هي بطبيعة الحال لا تستوفي شرط الادعاء النسقي. على الأرجح يمكن أن نظفر بتعليل مستقل بنفسه انطلاقًا من **نظرية في الحجاج**. ولهذا الغرض ليس أمامي في الوقت الحاضر سوى أن أقدم ملاحظة على استراتيجية البحث.

إذا كانت دوائر القيم الثقافية تتميز عبر إنتاج معرفي متمايز ومستدام بحسب ادعاءات صلاحية معينة، وإذا كانت استمرارية هذا الإنتاج المعرفي لا يمكن تأمينها إلا بفضل قدرة مسارات التعلم على أن تصبح من جنس التفكر (das Reflexivwerden)، بمعنى عبر ربط ما مع أشكال الحجاج المتمايزة في شكل مؤسساتي، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن الكشف، بالنسبة إلى دوائر القيم التي **تجلت** (ausgeprägt) **تاريخيًّا** (والتي استخرجناها من التركيبات 1.1، 2.1، 2.2، 3.2، 3.3، 1.3)، عن علاقات مستساغة ومقبولة مع شكل من الحجاج،

(57) يقارن مع ردي على ماكارثي، ضمن: Jürgen Habermas, «Reply to my Critics,» in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

نمطي في كل مرة، و**متخصص في ادعاء كوني للصلاحية**. وإن فرضيتنا يمكن أن تُدحَض إذا لم ينجح الأمر أو على العكس من ذلك إذا أمكن أن توجد على أرض الواقع أشكال متخصصة من الحجاج بالنسبة إلى الحقول «الفارغة» المخصصة من طريق «x» (3.1، 1.2، 2.3)، نعني بالنسبة إلى ميادين التجربة الممثلة من خلالها. وأما بالنسبة إلى التفنيد (Falsifikation)، فإنه يكفي أيضًا للإشارة الوصفية أن توجد ثقافات حيث تظهر دوائر قيم مناسبة لها، وغير قابلة للتمثل بالنسبة إلينا إلا بصعوبة، مع إنتاج معرفي مناسب ومستمر.

في هذا السياق، فإن تقويم ماكس فيبر للنزعة النفعانية (1.3) والنزعة البوهيمية (die Bohème) (2.3) هو ذو دلالة كبيرة هنا: فهو لا يعتبر كلتيهما قادرتين على الاستقرار، وذلك من أجل أنهما لا تجسدان أي دوائر قيم قادرة على العقلنة، مجهزة بقوانينها الخاصة. وأما في ما يخص التعامل مع الطبيعة الخارجية الذي يأخذ شكلًا خلقيًا ويؤول بوصفه تفاعلًا (1.2)، فإن فيبر لم يفهمه على الدوام إلا بوصفه «حديقة مسحورة» (Zaubergarten) شأنها أن تضمحل في أثناء العقلنة التي تطاول دوائر قيم ودوائر حياة أخرى.

(ج) إذا انطلقنا من أن البنى الحديثة للوعي تتركز في مركبات العقلانية المشار إليها، فإننا نستطيع أن نتمثل العقلنة الاجتماعية التي هي **ممكنة بنيويًا** على شاكلة أن الأفكار المقابلة لها (من جهة ميادين العلم والتقنية، والقانون والأخلاق، والفن و'النزعة الشبقية') ترتبط مع مصالح ما وتتجسد في أنظمة حياة متمايزة على النحو الذي يلائمها. وهذا الأنموذج المتهور (halsbrecherisch) بوجه ما سوف يكون من شأنه أن يسمح بالإشارة إلى الشروط الضرورية من أجل إرساء **مقياس غير انتقائي للعقلانية**: إن دوائر القيم الثقافية الثلاث إنما ينبغي أن يتم وصلُها بمنظومات الفعل الملائمة لها على نحو أن يتم ضمان إنتاج معرفي وتوسط معرفي متخصص بحسب ادعاءات صلاحية معينة، وإن المخزون العرفاني الذي طورته ثقافات الخبراء ينبغي من جهته أن يقع تمريره إلى الممارسة التواصلية اليومية وجعله مثمرًا بالنسبة إلى منظومات الفعل الاجتماعية، وأخيرًا ينبغي أن تتم مأسسة دوائر القيم على نحو بحيث تكون أنظمة الحياة الملائمة لها مستقلة بنفسها كفاية حتى لا تخضع إلى القوانين الخاصة بأنظمة حياة مغايرة لها. ومن ثم فإن مقياسًا غير انتقائي للعقلانية إنما ينشأ حين لا يقع الاشتغال في شكل نسقي

على واحد (في الأقل) من الأجزاء المكونة للتقليد الثقافي، أو حين تقع مأسسة دائرة قيم ثقافية واحدة (في الأقل) في شكل غير كافٍ، وذلك يعني من دون مفعول مهيكِلٍ بالنسبة إلى المجتمع في مجموعه، أو حين تتفوق دائرة حياة واحدة (في الأقل) وتترجح كفتها إلى حد بحيث إنها تُخضع أنظمة الحياة الأخرى إلى شكل من العقلانية غريب عنها.

إن فيبر في واقع الأمر لم يضع تأملات مضادة للوقائع من هذا النوع. ولكن المرء يمكنه على هذا المجرى أن يستوضح المضمون النسقي لـ «التأمل الأوسط» في شكل جيد جدًّا:

- إن **العقلانية العرفانية - الأداتية** هي مُمَأسَسَةٌ في إطار الممارسة العلمية (Wissenschaftsbetried)[58]، وفي الوقت ذاته يتم تطور أنظمة الحياة الاقتصادية والسياسية بحسب قوانينها الخاصة، تلك الأنظمة التي تعين بنية المجتمع البرجوازي، وذلك وفقًا للعقلانية الصورية.

- إن **العقلانية الجمالية - العملية** هي مُمَأْسَسَةٌ في إطار الممارسة الفنية، بلا ريب، إن الفن المستقل بنفسه ليس له من مفعول مُهَيْكِل على المجتمع في جملته، أكثر مما للثقافات الفكرية المضادة غير المستقرة التي تتكون في محيط هذه المنظومة الفرعية، فإن القيم الخارجة عن الحياة اليومية التي من شأن هذه الدوائر لا تشكل على الأكثر سوى محور يدور حوله أسلوب سعادوي في الحياة، متوجه نحو خلاص دنيوي في صلب هذا العالم، أسلوب حياة «إنسانية المتعة» (Genussmenschentum)، تلك التي ترد الفعل على «ضغط» العقلانية «النظرية والعملية» التي تمارسها «إنسانية التخصص» (Fachmenschentum) اليومية التي تم إرساؤها في ميدان العلم والاقتصاد والدولة.

- إن **العقلانية الخلقية - العملية** لإتيقا الأخوة الخاصة بأديان الخلاص هي لا تقبل التوافق لا مع أصحاب التخصص ولا مع أصحاب المتعة، فإن العالم الحديث إنما تسيطر عليه أنظمة حياة، حيث ينجح مركبا العقلانية الآخران

---

(58) «الممارسة العلمية» وليس «الممارسة الاقتصادية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 251). (المترجم)

في بسط سيادتهما ويؤسسان من خلال تقسيم العمل «سيادة عالمية للاأخوة» (Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit)، وفي وجه هذا العالم الذي هو في الوقت ذاته مُشَيَّأٌ (versachlicht) بشكل عرفاني – أداتي ومردود إلى نزعة ذاتوية، فإن التمثلات الأخلاقية التي تهدف إلى تحقيق استقلال متجذر في المصالحة التواصلية لا تملك أي حظوظ للنفاذ، فإن إتيقا الأخوة لن تعثر على أي موطئ قدم في صلب المؤسسات، على أساسه يمكن أن تعيد إنتاج نفسها ثقافيًا على نحو دائم.

– ولكن ليس **إتيقا الأخوة الدينية** فحسب، بل أيضًا تلك الهيئة من الإتيقا التي تتكيف مع «انعدام المحبة في الكوسموس الاقتصادي المشيإ»، وتحديدًا الإتيقا البروتستانتية، سوف تُمزق على المدى الطويل بين حجريْ رحى مركبَي العقلانية الآخرين. هي تبلغ على الحقيقة في نطاق الإتيقا الدعوية البروتستانتية مقدارًا من الصلاحية المؤسساتية بحيث إنه يتم استيفاء شروط الانطلاق التي تتطلبها العقلنة، لكن مسارات العقلنة نفسها هي بأثر رجعي تقوض الأساسات العقلانية بمقتضى قيمة تقوم عليها الأفعال العقلانية بمقتضى غاية. وبحسب تشخيص فيبر، فإن أساسات إتيقا القناعة التي تشد التوجيه الدعوي (Berufsorientierung) سوف يتم جرفها بعيدًا، وذلك لفائدة موقف من العمل (Arbeitshaltung)، أداتي، ومؤول في شكل نفعاني.

وفي النهاية لا تزال الحاجة المُمَفْصَلَة في شكل ديني التي كانت بمثابة الدافع لكل أشكال العقلنة، غير مستجاب لها، ونعني بذلك المطالبة «بأن يكون مجرى العالم، في الأقل بمقدار ما يمس مصالح الناس، مسارًا **ذا معنى** على نحو من الأنحاء». وإن المفارقة في العقلنة الاجتماعية هي تجربة «لامعنى (Sinnlosigkeit) الاكتمال الذاتي، الدنيوي المحض، لإنسان الثقافة، وبالتالي لامعنى القيم القصوى التي بإزائها تظهر 'الثقافة' وكأنها شيءٌ يمكن أن يُرَد إليها»[59].

إذا ما قام المرء باستحضار المحتوى النسقي لـ «التأمل الأوسط» على هذا النحو فإنه يصبح من الواضح أن حدوس فيبر في اتجاه مقياس انتقائي للعقلنة تشير إلى تحديث ذي ملامح معرجة مثلومة (gezackt). ومع ذلك فإن فيبر تكلم على

(59) Weber, *Gesammelte,* vol. 1, p. 569.

**مفارقات** العقلنة الاجتماعية، وليس على طابعها **الجزئي**. إن العلة الأصلية وراء جدلية العقلنة يراها في أن بذرة التدمير بالنسبة إلى عقلنة العالم، والتي هي مع ذلك ما يجعلها ممكنة، إنما هي **ذاتها** موجودة **بعدُ** في صلب تمايز القوانين الخاصة بدوائر القيم الثقافية، وليس مثلًا في تجسيد مؤسساتي غير متوازن للمخزون العرفاني الذي تم إطلاقه.

لا تحتفظ هذه الفكرة بمقدار معين من الاستساغة أو المقبولية طالما أن فيبر **لا** يأخذ في الاعتبار شكلًا من إتيقا الأخوة الدينية، المعلمَنة على مستوى نظر العلم الحديث والفن المستقل بنفسه، أو إتيقا تواصلية انفصلت عن أساساتها في دين الفداء، بل يبقى في شكل عام ثابتًا على علاقات التوتر بين الدين والعالم.

علاوة على ذلك، فمن المدهش أن القانون الحديث لا يحتل في «التأمل الأوسط» أي مكانة نسقية. هو لا يظهر إلا مرة واحدة في السياق الخاص بنظام الدولة بوصفه وسيلة تنظيم من دون جوهر خلقي - عملي[60]. ولكن القانون الحديث إنما يؤدي بالنسبة إلى مأسسة توجيهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية دورًا شبيهًا بالذي تؤديه فإنه لا يمكن التفكير في تحقيق الاستقلال الذاتي أو الاستقرار الذاتي الذي من شأن منظومة فرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية تم تخليصه من أساساته الإتيقية - التحفيزية. ولهذا السبب، فإن فيبر لا يمكنه إجراء تشخيص العصر الحاضر المبسوط في «التأمل الأوسط» إلا متى ما نجح في فك الارتباط بين تطور القانون الحديث ومصير العقلانية الخلقية - العملية، وأن يجعل من الممكن تصور تجسيد آخر للعقلانية العرفانية - الأداتية.

---

(60) Ibid., p. 547.

## -4-

# في عقلنة القانون وفي تشخيص العصر الحاضر

يحتل تطور القانون في نظرية فيبر عن العقلنة مكانةً مهمة بمقدار ما هي ملتبسة. وإن التباس عقلنة القانون إنما تكمن في أنها تجعل أو يظهر أنها تجعل من الممكن في وقت واحد مأسسة الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، كما أيضًا تخليص المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية (zweckrational)[1] من أساساتها الخلقية - العملية. وإن السلوك المنهجي في الحياة إنما يسوغ بوصفه تجسيدًا للبنى الخلقية - العملية للوعي، لكن الإتيقا الدعوية المضبوطة بمبادئ ليس من شأنها أن تبقى، كما يعتقد فيبر، ناجعة إلا طالما هي منصهرة في سياق ديني. وإن جدلية تطور العلم وتطور الدين يجب، كما سبق أن رأينا، أن توفر لنا التعليل الإمبيريقي بحيث إنه لم يعد يمكن إعادة إنتاج توجهات الفعل الإتيقية بطريقة موثوقة، وذلك عقب زعزعة اليقينيات التي يقوم عليها الإيمان الديني. وهذا التفسير ما عاد يمكن لهذا السبب أن يُطبق بطريقة مماثلة على القانون الحديث، من أجل أن هذا القانون هو منذ البداية يبرز في شكل معلمَن. ولهذا السبب، فإن فيبر في سوسيولوجيا القانون التي وضعها قد اقترح استراتيجيا أخرى مغايرة لتلك التي توجد في أبحاثه حول سوسيولوجيا الدين. وفي حين أنه في حالة الإتيقا البروتستانتية يقدم عللًا تبرر لماذا لا يمكن البلوغ

---

(1) «العقلاني بمقتضى غاية» وليس «الأداتي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 254). (المترجم)

إلى مأسسة دائمة للبنى الخلقية - العملية للوعي، **فهو يتأول القانون الحديث على نحو** يمكن أن يظهر منفصلًا عن الدوائر التقديرية (evaluativ) للقيم ولأول وهلة، بوصفه تجسيدًا مؤسساتيًّا للعقلانية العرفانية - الأداتية. وهذه الاستراتيجيا إنما توجد في سياق تشخيص للعصر، مستلهَم من سير التفكير الذي تم ارتسامه في نطاق «التأمل الأوسط». وقبل أن أخوض في عقلنة القانون (2)، أريد، لهذا السبب، أن أفحص عن المكونين الأكثر أهمية في تشخيص العصر الذي عقده فيبر (1).

## (1) مكونان اثنان في تشخيص العصر الحاضر: فقدان المعنى وفقدان الحرية

ضمن تحليله للعصر الحاضر، التزم فيبر، بصرامة أشد من أي وقت مضى، المنحى النظري الذي من منطلقه يقدم التحديث نفسه بوصفه مواصلة للمسار التاريخي الكوني لعملية نزع السحر [عن العالم]. وإن تمايز دوائر القيم الثقافية القائمة بنفسها التي كانت مهمة بالنسبة إلى طور **نشأة** الرأسمالية، واستقلال المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية الذي ميز **تطور** المجتمع الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر، إنما هما النزعتان اللتان ربطهما فيبر بنقدٍ وجودي - فرداني للعصر الحاضر. وإن المكون الأول إنما يمكن أن يُحمل على **أطروحة فقدان المعنى**، وأما المكون الثاني فعلى **أطروحة فقدان الحرية**. وهاتان الأطروحتان متى ما أُخذتا معًا، هما تعينان إلى حد اليوم الخلفية الأيديولوجية الريبية إزاء التقدم التي تحرك علماء الاجتماع، أولئك الذين لا يريدون التضحية في شكل كامل بحاجاتهم إلى رؤية للعالم لفائدة نزعتهم العلموية المصرح بها[2].

مع تمايز دوائر القيم الثقافية القائمة بنفسها تبلغ أيضًا قوانينها الخاصة إلى درجة الوعي. وهذا الوضع إنما له، حسبما يعتقد فيبر، نتائج متضاربة. فمن جهة أولى، صار بذلك من الممكن أول مرة أن تقع عقلنةٌ ما للمنظومات الرمزية تحت

---

(2) عن النزعة المحافظة الجديدة الكامنة في العلوم الاجتماعية الأميركية، يقارن:
P. Steinfels, *The Neoconservatives* (New York: 1979),
وبالنسبة إلى ألمانيا الفدرالية: R. Lederer, *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse* (Frankfurt am Main: 1979).

مقاييس قيمية مجردة في كل مرة (من قبيل الحقيقة والسداد المعياري والجمال والأصالة)، ومن جهة أخرى، انحلت بذلك أيضًا عُرى الوحدة المؤسسة للمعنى التي تشد صور العالم الميتافيزيقية - الدينية: فبين دوائر القيم التي مُكنت من أن تستقل بذاتها نشأت تنافسات لم يعد من الممكن تسويتها تحت زاوية نظر عليا قد يمنحها نظام إلهي أو كوسمولوجي للعالم. وما إن تنجح منظومات الفعل في التبلور في هذه الأفكار «الأخيرة» فإن دوائر الحياة هذه سوف تقع «في تلك التوترات مع بعضها البعض... التي تبقى محجوبة وراء السذاجة الأولية للعلاقة مع العالم الخارجي»[3]. وبإمكاننا أن نوضح هذه الفكرة (Gedanke) المركزية التي انطلق منها «التأمل الأوسط»، بالاستناد إلى الجدول (II-9) (ص 404)[4].

بمقدار ما إن القوانين الخاصة بدوائر القيم المفردة تترجم نفسها في البنى الاجتماعية لدوائر الحياة (Lebenssphären) المتمايزة في شكل مناسب، فإن ما يكون على المستوى الثقافي **اختلافًا بين ادعاءات الصلاحية** بإمكانه أن يتحول على مستوى المجتمع إلى توترات بين توجيهات الفعل المُمَأْسَسة، وذلك يعني إلى **نزاعات على الفعل**. وفي الجدول المقترح أعلاه، تشير السهام المتعاكسة إلى المواقف الأساسية المتضادة التي يمكن الفاعل أن يتخذها في كل مرة تجاه ميدان الواقع **ذاته**، فتجاه الطبيعة الخارجية، يستطيع أن يتخذ موقفًا مُمَوْضِعًا، ولكن أيضًا يمكنه أن يتخذ موقفًا إفصاحيًّا. وأما تجاه المجتمع، فهو يستطيع أن يتخذ موقفًا مطابقًا للمعايير، ولكن أيضًا موقفًا مُمَوْضِعًا، وأما تجاه الطبيعة الباطنية، فيمكنه أن يتخذ موقفًا إفصاحيًّا، ولكن أيضًا موقفًا مطابقًا للمعايير. إن إمكانات «التبديل» (Umschalten) هذه هي أمر مميز بالنسبة إلى درجة الحرية التي يتمتع بها فهمٌ غير مركزي للعالم. ولكن هذه الدرجات ذاتها من الحرية قد تتحول إلى مطبخ للنزاعات، ما إن تنفذ دوائر قيم ثقافية متباينة في شكل متزامن إلى الميادين المُمَأْسَسة نفسها، على نحو أن في الموضع نفسه تتنافس مساراتُ عقلنة من أنواع مختلفة بعضها عن بعض. وإن توجيهات الفعل العرفانية - الأداتية والخلقية - العملية والجمالية - الإفصاحية لا يجوز لها أن تستقل بنفسها إلى حد التحول إلى أنظمة حياة مضادة ومعادٍ بعضها بعضًا (antagonistisch)، بحيث

---

(3) Weber (1971), vol. 1, p. 541.

(4) من ترقيم الطبعة الألمانية. (المترجم)

إنها ترهق القدرة المتوسطة لمنظومة الشخصية على الاندماج، ومن ثمة تقود إلى **نزاعات دائمة بين أساليب الحياة**.

إن المشكل المتعلق بالكيفية التي يمكن بها أن يتم ضمان وحدة عالم الحياة في ظل تعدد وضعيات الفعل ودوائر الحياة الاجتماعية، هو بالطبع مشكل يظل قائمًا. وإن تمايزات عدة إنما حدثت في مجتمعات قبلية قطاعية، ها هنا لا يزال من الممكن أن يتم احتواء التضاد والعداء (der Antagonismus) بين دوائر الحياة المتباينة بوسائل التأويل الأسطوري للعالم: إن كل دائرة هي مُمَثلة عبر قوة أصلية خاصة، من شأنها أن تتواصل مع كل القوى الأخرى. وإن تعدد الآلهة إنما يمثل شكلًا متأخرًا من هذه الرؤية الأسطورية، ويسمح بتشخيص التنافس بين مشاكل الحياة بوصفها صراعًا بين الآلهة ومن ثم أن يسقطه على السماء ويستشرفه فيها (projizieren). وعلى مستوى تطور الثقافات الكبرى يكون المجتمع متمايزًا بحسب مجموعات مهنية (Berufsgruppen) وطبقات اجتماعية، على نحو لم يعد يمكن أن يتم حالًا ضمان وحدة عالم الحياة عبر التأويل الأسطوري للعالم. وعندئذ، فإن صور العالم الميتافيزيقية - الدينية هي التي تملأ هذه الوظيفة المؤسسة للوحدة، وهذا على نحو بلغ مقدارًا من الإثارة للإعجاب أنه تمت إعادة تهيئته بطريقة عقلانية.

بيد أن عملية الاندماج هذه بالذات وُضعت في المجتمع الحديث موضع سؤال بسبب تمايز دوائر القيم الثقافية. وبمقدار ما أن عقلنة صور العالم تضع من ذات نفسها بنًى حديثةً للوعي، فإن هذه الصور إنما تتفكك **من حيث** هي صور للعالم: «إن النزعة العقلانية الكبرى للسلوك الإتيقي - المنهجي في الحياة التي صدرت عن كل النبوات الدينية، أطاحت عقيدة تعدد الآلهة (Vielgötterei) وذلك لفائدة الإله 'الواحد الذي لا يموت' - ثم إنها بالنظر إلى حقائق الحياة الخارجية والباطنية، رأت نفسها مضطرة إلى تلك التسويات والتنسيبات التي نعرفها كلنا انطلاقًا من تاريخ المسيحية. أما اليوم، فإن هذا الأمر هو 'اليومي' الديني. إن الآلهة القديمة المتعددة، منزوعةَ السحر وبالتالي في هيئة قوى لاشخصية، خرجت من قبورها وأخذت تسعى نحو بسط سلطتها على حياتنا، وبدأت صراعها الأبدي في ما بينها من جديد. لكن ما صار صعبًا على الإنسان الحديث، وبالنسبة إلى الجيل الجديد هو كأصعب ما يكون، هو هذا: أن يكون المرء في حجم هذا

النوع من اليومي. كل جري وراء 'المعيش' (Erlebnis)[5] إنما ينبعث من هذا الوهن أو الضعف. وذلك أن الوهن هو: ألا نستطيع أن نحدق في الوجه المهيب لقدر العصر»[6].

إن صور العالم الدينية المعقلَنة في شكل إتيقي، تمامًا كما هي حال صور العالم الميتافيزيقية المعقلَنة في شكل عرفاني، كانت **لا تزال تحتفظ معًا** في مبادئها (من قبيل الله والطبيعة والعقل ...إلخ) بالجوانب الثلاثة التي من خلالها كان العالم قد صار متاحًا في كل مرة أمام الاشتغال العقلاني من حيث هو عالم موضوعي أو اجتماعي أو ذاتي. ولهذا السبب، استطاعت أن تنقل معنى موحدًا إلى السلوك في الحياة الذي يتوجه في فعله وفكره نحو هذه الصور عن العالم. وضمن «التأمل الأوسط» وفي «العلم بوصفه مهنة» (Beruf) بسط فيبر الأطروحتين المتلازمتين القاضيتين بأنه متى ما نظرنا إلى القوانين العقلانية الخاصة بالأنظمة الحديثة للحياة، فإن التوحيد الإتيقي للعالم باسم معتقد ذاتي قد صار أمرًا غير قابل للتنفيذ، مثله في ذلك مثل التوحيد النظري للعالم باسم العلم. إن فيبر يرى سمة العصر في عودة نوع جديد من تعدد الآلهة (Polytheismus)، حيث نجد بالطبع أن صراع الآلهة قد اتخذ هيئة لاشخصية **ومشيّأة** من التناحر بين أنظمة عن العالم وأنظمة عن الحياة لا يمكن التوفيق بينها. إن العالم المعقلَن قد أصبح خاليًا من المعنى، «من أجل أن أنظمة القيم المتباينة عن العالم إنما توجد في صراع لا يقبل الذوبان. وكان مِل (Mill) العجوز... قد قال ذات مرة: إذا ما انطلق المرء من التجربة المحضة، فإنه سوف يصل إلى تعدد الآلهة. إن الأمر مصوغ في شكل مسطح وينم عن مفارقة، ومع ذلك هو ينطوي على حقيقة ما. إذا كنا نعرف شيئًا، فنحن نعرف اليوم من جديد: أن شيئًا ما يمكن أن يكون مقدسًا (heilig) ليس فقط: على الرغم من أنه ليس جميلًا، بل: **لأنه وبمقدار ما** أنه ليس جميلًا - وفي الأصحاح 53 من سفر إشعيا وفي المزمور 22 يمكنكم أن تجدوا الدلائل على هذا الأمر - وأن شيئًا ما يمكن أن يكون جميلًا ليس فقط: على الرغم من كونه، بل: لكونه ليس خيرًا، وهذا أمرٌ عرفناه من جديد منذ نيتشه، وقبل ذلك أنتم تجدونه مشارًا إليه

---

(5) علينا أن نرى الربط مع «اليومي»: كيف نعيش حياتنا اليومية، «عبء الحياة» بوصفه مشكلاً يوميًا.

(6) M. Weber, «Wissenschaft als Beruf,» in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: 1968), pp. 604 f.

في 'أزهار الشر'، إذ هكذا سمى بودلير ديوان أشعاره، وإنها لحكمة من الحياة اليومية أن شيئًا ما يمكن أن يكون حقيقيًّا، في حين أنه ليس جميلًا وليس مقدسًا وليس خيرًا. لكن هذه ليست سوى الحالات الأكثر بساطة من هذا الصراع بين آلهة الأنظمة المفردة والقيم... ويجري الأمر كما في عالم القدماء الذي لم يُنزَع السحر عن آلهته وأرواحه الشريرة، ولكن في معنى مغاير: كما كان اليوناني القديم يضحي لأفروديت ثم إلى أبولون وقبل كل شيء كما كان كل يضحي لآلهة مدينته، كذلك لا يزال الأمر اليوم أيضًا، ولكن بطريقة منزوعة السحر ومجردة من التجسيم (Plastik) الأسطوري، ولكن الحقيقي من الداخل، لهذا النحو من السلوك. وفوق هذه الآلهة وفي خضم الصراع بينها يسود القدر، ولكن بكل تأكيد ليس 'العلم'»[7].

عبر صياغة «تعدد الآلهة في شكل جديد»، يعبر فيبر عن طرح فقدان المعنى، ومن خلاله تنعكس تجربة العدمية النمطية لدى جيل بعينه، تلك التي أعطى عنها نيتشه عبارة درامية مؤثرة. بيد أن ما هو أكثر طرافة من الطرح نفسه، هو تعليله بالاستعانة بجدلية من المفترض أنها مبسوطة في سيرورة نزع السحر داخل تاريخ الدين، وذلك يعني في سيرورة تولد البنى الحديثة للوعي: **إن العقل ذاته قد انقسم إلى كثرة من دوائر القيم ودمر كونيته الخاصة**. هذا الفقدان للمعنى أوله فيبر بوصفه طلبًا أو استدعاء (Aufforderung) وجوديًّا للأفراد، حتى يخلقوا الوحدة التي لم يعد يمكن خلقها في نطاق أنظمة المجتمع، ولكن في نطاق خصوصية السيرة التي من شأن كل فرد، مع شجاعة اليأس والرجاء العبثي للذين لا رجاء لهم. وإن العقلانية العملية التي تربط توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية ما وتعللها على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما، إنما بإمكانها أن تجد موضعها، إن لم يكن في كاريزما (Charisma) **زعماء جدد**، ففي الأقل في شخصية الفرد المعزول، وفي الوقت ذاته، فإن هذه الاستقلالية الباطنية، المعلَن عنها في شكل بطولي، باتت مهددة، من أجل أنه في داخل المجتمع الحديث لم يعد يوجد أي نظام مشروع، بإمكانه أن يكون ضامنًا بالنسبة إلى إعادة الإنتاج الثقافي لتوجيهات الفعل واستعدادات الفعل الموافِقة لها.

---

(7) Weber, «Wissenschaft,» pp. 603 f.

هذا الطرح عن منح استقلال (Verselbständigung) المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية الذي يهدد حرية الفرد، لا ينتج من دون شك بلا قيد أو شرط من الطرح الأول، فإنه ليس من الواضح بأي وجه يرتبط الطرح عن فقدان المعنى بالطرح عن فقدان الحرية. وهذا نص الموضع المشهور حيث وضع فيبر هذا الطرح: «إن واحدًا من الأجزاء المقومة للروح الرأسمالية الحديثة، وليس لهذه الروح فحسب، بل للثقافة الحديثة برمتها، هو: أن السلوك العقلاني في الحياة على أساس **فكرة المهنة** (Berufsidee)[8]، هو – كما يجب أن تكشف عنه هذه البيانات – قد وُلد من روح **التنسك المسيحي**... وفي حين أن التنسك تم نقله من خلايا الرهبان إلى الحياة المهنية (Berufsleben)، وبدأ يبسط سيطرته على الحياة الأخلاقية الدنيوية (innerweltliche Sittlichkeit)، فإن ذلك السلوك العقلاني في الحياة قد ساعد من جهته على بناء هذا الكوسموس القوي للنظام الاقتصادي الحديث، المرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية للإنتاج الميكانيكي – الآلي (mechanisch-maschinell) الذي يعين اليوم بإكراه شديد أسلوبَ حياة جميع الأفراد المنخرطين منذ الولادة في صلب هذه المكنة (Triebwerk) – **وليس** القوى الاقتصادية العاملة في شكل مباشر فحسب –، وعلى الأرجح سوف يعينه إلى أن ينطفئ آخر قنطار من حجر المحروقات. إنه مثل 'معطف خفيف بإمكان المرء أن ينزعه في أي وقت يشاء'، كذا يجب، بحسب رأي باكستر، أن تكون وطأة الانشغال بالخيرات الخارجية على أكتاف أتباعه من القديسين. بيد أنه من المعطف إنما صنع القدرُ صدفةً في صلابة الفولاذ. وفي حين أن التنسك كان يعمل على أن يعيد بناء العالم وعلى أن يؤثر في العالم، فإن الخيرات الخارجية لهذا العالم اكتسبت سلطانًا على البشر، متناميًا وفي النهاية لا مفر منه، كما لم يحدث قطُّ من قبل في التاريخ. إن روحه اليومَ قد هربت من هذه الصدفة – هل إن ذلك بلا رجعة، من يدري؟ إن الرأسمالية المنتصرة، في أي حال، لم تعد تحتاج إلى هذا السند، منذ أن أصبحت ترتكز على أساس ميكانيكي... لا أحد يعرف إلى حد الآن من في المستقبل سوف يسكن في هذه الصدفة وما إذا كان سوف يوجد في نهاية هذا التطور الهائل أنبياء جدد أو انبعاثًا قويًا للأفكار والمثل العليا القديمة، **أو** حتى – في غياب كلا الأمرين –

(8) لا يخفى أن العبارة تعني أيضًا «فكرة الدعوة» بالمعنى الديني. (المترجم)

تحجرًا ميكانيكيًا، يلتبس بضرب من الشعور المتشنج بالأهمية. وإنما عندئذ بكل تأكيد يمكن بالنسبة إلى 'آخر البشر' في هذا التطور الثقافي أن تتحول هذه الكلمة إلى حقيقة: 'أناس متخصصون من دون روح، أناس متمتعون من دون قلب': هذا العدم يتخيل أنه ترقى إلى درجة من الإنسانية لم يبلغ إليها من قبل قط»[9].

إن فيبر إنما درس نشأة الرأسمالية وتطورها من زاوية نظر مأسسة توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، ومن ثم اصطدم بدور إتيقا الدعوة البروتستانتية والقانون الحديث. وقد بيَّن بأي وجه تم بمساعدتهما مأسسة العقلانية العرفانية - الأداتية في الاقتصاد والدولة، إلا أنه لا ينتج من هذا الأمر بحد ذاته التنبؤ المتشائم بتشيؤ هذه المنظومة الجزئية في شكل «صدفة في صلابة الفولاذ». وذلك أن فيبر إنما كان له أيضًا الشعور بأنه بهذا التكهن قد حصل على «ميدان أحكام الإيمان والاعتقاد»[10]. ومع ذلك، فإن الأبحاث اللاحقة (**السياسة بما هي مهنة، العلم بما هو مهنة، التأمل الأوسط** ...إلخ) إنما تنقل الانطباع بأن الطرح الثاني لا يمكن إثباته على نحو إمبيريقي بوصفه منطوقًا في نزعة ما، مع الإشارة إلى الآثار الجانبية المختلة وظيفيًا (dysfunktional) الناجمة عن النزعة البيروقراطية[11] التي اخترقت كل الميادين فحسب، بل يمكن استنباطه بوصفه قضية نظرية من رحم الطرح الأول. وهذه المحاولة لا تصمد أمام التحقيق. ولهذا نثبت هذين الاعتبارين.

**بادئ الأمر**، إن الطرح الأول ليس مستساغًا في حد ذاته. ومن اليقيني أنه مع انبثاق البنى الحديثة للوعي انهارت الوحدة المباشرة للحق والخير والكمال، المشار إليها في المفاهيم الدينية والميتافيزيقية الأساسية. وحتى المفهوم الجازم للعقل الذي لا يحقق الوساطة بين الجوانب العرفانية والتقويمية والإفصاحية للعالم بمقدار ما يوحد بينها قد أصبح، مثله مثل مقاربة التفكير الميتافيزيقي، أمرًا لا يمكن الدفاع عنه. ومن هذه الناحية، فإن فيبر انقلب عن حق ضد «كاريزما العقل»[12] وألح على مفهوم عن العقلانية، انقسم إلى القوانين الخاصة بدوائر القيم

---

(9) M. Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1 (Hamburg: 1973), pp. 187-189.

(10) Ibid., p. 189.

(11) M. Weber, *Gesammelte politische Schriften* (Tübingen: 1958), pp. 60 ff.

(12) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 922.

المتباينة، والتي لا تقبل الرد بعضها إلى بعض، كما يُقال بين الكانطيين الجدد. لكن فيبر ذهب بعيدًا، إذْ هو من فقدان الوحدة الجوهرية للعقل استنتج ضربًا من تعدد الآلهة بين قوى إيمانية متصارعة بعضها مع بعض، وحيث إن عدم التصالح بينها يتجذر في شكل تعددية في ادعاءات الصلاحية **لا يمكن التوافق بينها**. وعلى وجه الدقة، فإنه على المستوى الصوري للإيفاء (Einlösung)[13] الحجاجي بادعاءات الصلاحية إنما يتم تأمين **وحدة** العقلانية ضمن الكثرة المتنوعة لدوائر القيم المعقلَنة بحسب المعنى الذي يخصها. وتتميز ادعاءات الصلاحية عن الادعاءات الإمبيريقية من طريق المسبقة (Präsupposition) القاضية بأنه يمكن الإيفاء بها بمساعدة الحجج. وإن الحجج أو العلل إنما لها في الأقل هذا الأمر المشترك في ما بينها، ألا وهو أنها هي، وهي وحدها، بإمكانها أن تطور قوة التحفيز العقلاني تحت المفترضات التواصلية التي من شأن فحص تعاوني عن الادعاءات الفرضية للصلاحية[14]. وبلا ريب، فإن الادعاءات المتمايزة للصلاحية من قبيل الصواب القضوي والسداد المعياري والصدقية والأصالة (كما أيضًا ادعاء التكوين الجيد أو قابلية الفهم (Verständlichkeit)، المقترن ببناء الرموز بحسب قواعد صريحة)، إنما توجِب ليس جملة من التعليلات (Begründungen) عمومًا، بل تتطلب عللًا (Gründe) بأشكال نمطية من الحجاج في كل مرة، واعتمادًا على ذلك تأخذ الحجج أدوارًا متباينة وذلك بدرجة متمايزة من الإلزام الخِطابي (diskursiv). وما ينقص إلى حد اليوم، كما رأينا ذلك، هو منطق تداولي للحجاج، من شأنه أن يظفر على نحو مرضٍ بالروابط الداخلية بين **أشكال** الأفعال الكلامية. وحدها نظرية كهذه في الخطاب بإمكانها أن تحدد فيمَ تتمثل وحدة الحجاج وماذا نعني بالعقلانية الإجرائية، وذلك بعد أن تمت إذابة كل المفاهيم الجوهرية للعقل تحت وطأة النزعة النقدية[15].

---

(13) في معنى الفداء وتسديد الدين. (المترجم)

(14) «وإن الحجج أو العلل إنما لها في الأقل هذا الأمر المشترك في ما بينها، ألا وهو أنها هي، وهي وحدها، بإمكانها أن تطور قوة التحفيز العقلاني تحت المفترضات التواصلية التي من شأن فحص تعاوني عن الادعاءات الفرضية للصلاحية» هذه الجملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 260). (المترجم)

(15) ينظر أعلاه ص 110 وما بعدها (استطراد حول نظرية الحجاج).

لم يميز فيبر بشكل كاف بين **المحتويات** القيمية الخصوصية للتقاليد الثقافية وتلك **المقاييس** القيمية الكونية التي تحتها تستقل المكونات العرفانية والمعيارية والإفصاحية للثقافة في دوائر قيمية، وتشكل مركبات عقلانية لكل منها معناها الذي يخصها. وإن الموضع الذكور آنفًا (ص 415) يمنحنا مثالًا على خلط مقاييس القيمة أو الادعاءات الكونية للصلاحية مع محتويات قيمية خصوصية، حيث اشتغل فيبر على الفرق بين الادعاءات المختلفة للصلاحية وأن الحقيقة والإلزام المعياري (القداسة) والجمال لا يمكن ردها بعضها إلى بعض. ثم يواصل قائلًا: «لكنها لم تكن سوى العناصر الأكثر أولية للصراع بين آلهة الأنظمة المفردة والقيم. وأنا لا أعرف بأي وجه يريد المرء أن يميز 'علميًّا' بين قيمة الثقافة الفرنسية وقيمة الثقافة الألمانية. وإنما هنا بالتحديد أيضًا يتنازع الآلهة بعضهم بعضًا، وعلى الحقيقة بالنسبة إلى كل العصور»[16]. إن المنظومات القيمية للثقافتين الفرنسية والألمانية هي في واقع الأمر مثالٌ جيد على التشكيلات التاريخية عن **المحتويات** القيمية التي لا يمكن رد بعضها إلى بعض كما لا يمكن رد أشكال الحياة التي تأخذ في نطاقها هيئة موضوعية. لكن تعددية **المواد القيمية** ليس لها أي شأن مع الفرق بين جوانب الصلاحية التي من جهتها يمكن أن تتمايز مسائل الحقيقة ومسائل العدالة ومسائل الذوق، ويمكن أن يتم الاشتغال عليها عقلانيًّا بما هي كذلك.

لهذا السبب ينبغي أيضًا على تمايز المنشأة العلمية والمنشأة القانونية والمنشأة الفنية التي في نطاقها يتم تطوير المعرفة الثقافية تحت جوانب صلاحية كونية في كل مرة، ألا يؤدي بأي وجه إلى حدوث تنازع بين أنظمة الحياة غير المتصالحة. إن هذه المنظومات الثقافية للفعل إنما توجد بين دوائر القيم الثقافية، التي ترتبط بها مباشرة، وتلك المنظومات الاجتماعية للفعل التي تتبلور، كما هي حال الاقتصاد والدولة، في شأن القيم المادية المفردة من قبيل الثروة والسلطة والصحة ...إلخ. إنه مع هذه المأسسة للمواد القيمية المختلفة فحسب، إنما تدخل علاقات التنافس بين توجهات الفعل غير العقلانية في نهاية الأمر، في الاعتبار. وعلى الضد من ذلك، فإن مسارات العقلنة التي تتصل بمركبات العقلانية الكلية الثلاثة، إنما تعني تجسيدًا للبنى العرفانية المختلفة التي هي على الأكثر تثير المشكل المتعلق بالموضع حيث ينبغي أن يتم تثبيت موقع التحويل (Schaltstellen) داخل الممارسة

(16) Weber, «Wissenschaft,» p. 604.

اليومية التواصلية، وذلك من أجل أن يتمكن الأفراد من نقل توجهاتهم في الفعل من مركب عقلانية إلى مركب آخر.

وإن **واحدًا** من مواقع التحويل إنما له بالنسبة إلى شكل الاندماج الاجتماعي، الذي تشكل مع المجتمع الرأسمالي، أهمية خاصة: هو الموقع بين مركب العقلانية العرفانية - الأداتية ومركب العقلانية المعيارية. وسبق أن عرفنا هذا المشكل من خلال الإشارة إلى مأسسة توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية. بذلك نعود القهقرى إلى السؤال عن كيف يتسنى للطرح المتعلق بمنح استقلالٍ مهدد للحريات إلى دوائر الحياة التي تم إرساؤها بنجاح... الخاص بالفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلانيين بمقتضى غاية إذًا، أن يقترن مع الطرح الأول (حيث افترض هذا الأخير بمثابة طرح صحيح من أجل بناء الحجة فحسب).

إن وسيلة تنظيم القانون الصوري هي، على الرغم من كونها ترتكز على تمثلات قانونية مابعد تقليدية، ليست مثل الأنظمة الخلقية ذات البنى المتجانسة، معرضة للتنافس، أكان ذلك من جهة العلم أم من جهة الفن، بل إن منظومة القانون إنما تنمي على الدوام منظومة اقتصادية وإدارية ما تلبث أن تصير مركبة باطّراد، تصبح أكثر فأكثر إلحاحًا بمقدار ما تجف المصادر الخلقية التي شأنها أن توفر الحافز الضروري بالنسبة إلى منظومة التشغيل. يقف فيبر إذن أمام هذا الخيار، إما أن ينزع الصبغة الدرامية (entdramatisieren) عن رؤيته؛ «الصدفة ذات الصلابة الفولاذية» التي تحجر جوهرها الخلقي - العملي، وإما أن يعزو الأخلاق والقانون إلى مركبات عقلانية **مختلفة**. وقد أخذ بالخيار الثاني وهون من التناسبات البنيوية التي توجد بين تطور الأخلاق من جهة، وعقلنة القانون من جهة أخرى. إن فيبر يعتبر القانون في المقام الأول بمثابة دائرة هي، مثلها في ذلك مثل الانشغال المادي بالخيرات أو الصراع من أجل السلطة المشروعة، مفتوحة أمام العقلنة الصورية. وهنا مرة أخرى يأتي الخلط بين نماذج القيم وادعاءات الصلاحية، إلى نجدته. وذلك أن عقلنة النظام القانوني، والأمر يسري بطريقة ما على نظام الاقتصاد كما على نظام الحكم (Herrschaftsordnung)، لا يمكن أن يؤخذ في الاعتبار تحت الجانب الحصري للعقلانية بمقتضى غاية، إلا متى ما كانت توجد رابطةٌ داخلية بين المقياس القيمي المجرد للقانون، وبالتالي لـ«سداد» المعايير، من جهة أولى، والمواد القيمية من قبيل الثروة أو السلطة، من جهة أخرى.

إنه هنا، وفي مكان أنموذج دوائر القيم الثلاثة، المعقلَنة في شكل مخصوص تحت جانب الصلاحية المجرد في كل مرة، إنما ينبجس التمثل المتعلق بكثرة من القيم غير المفروزة أو المصفاة من قبيل الحقيقة والثروة والجمال والصحة البدنية والقانون والسلطة والقداسة ...إلخ، وبين هذه القيم الخاصة وفي النهاية غير العقلانية توجد نزاعات لا تمكن تسويتها بواسطة العلل. وحين تتحول بعضُ القيم، انطلاقًا من هذا المسبح، إلى نواة لبلورة أنظمة حياة قابلة للعقلنة، فإن جانب العقلنة لا يمكن أن يمتد إلا إلى علاقات-الغاية-و-الوسيلة. وإن **هذا** الأنموذج هو الذي طبقه فيبر على سبيل المثال على الممارسة المهنية الطبية وعلى علم الفن وعلى فقه القانون: «إن 'المفترضات' (Voraussetzung) العامة **للمنشأة الطبية** هي، متى عبرنا عنها في شكل مبتذل: أن يتم تأكيد مهمة الإبقاء على الحياة البحتة بما هي كذلك والتقليل أقصى ما يمكن من الألم البحت بما هو كذلك. وإن هذا لأمرٌ إشكالي، فالطبيب من شأنه أن يُبقي بوسائله على المريض الميؤوس من شفائه ولو كان يتضرع طالبًا منه أن يُخلصه من الحياة، ولو أن أهله الذين باتت حياته عندهم بلا قيمة، قد سمحوا له بأن يتخلص من الألم، والذين صار عندهم ثمن الإبقاء على الحياة عديمة القيمة أمرًا لا يُحتمل - وربما كان الأمر يتعلق بخطأ بائس - وهم يتمنون، أو لا بد أنهم يتمنون موته، أكانوا صرحوا بذلك أم لم يصرحوا. وحدهما مفترضات الطب وقانون العقوبات يمنعان الطبيب من التخلي عنه. أما ما إذا كانت الحياة تستحق الحياة ومتى؟ فإن الطب لا يسأل عن ذلك. كل علوم الطبيعة إنما تمنحنا الإجابة عن هذا السؤال: ماذا يجب علينا أن نصنع متى ما أردنا أن نسيطر تقنيًّا على الحياة؟ أما ما إذا كان يجب علينا أن نسيطر عليها تقنيًّا أو كنا نريد ذلك، وما إذا كان ذلك في نهاية المطاف له في الحقيقة معنى ما: فهي تترك هذا الأمر غير محسوم تمامًا أو هي تفترضه سلفًا من أجل غاياتها الخاصة، أو على سبيل المثال خذوا اختصاصًا مثل **علم الفن**. إنه ثمة واقعة هي الآثار الفنية، فهذا معطى راجع بالنظر إلى الجماليات، وهي تسعى إلى سبر (ergründen) الشروط التي يقوم عليها هذا الأمر الواقع (Sachverhalt). لكنها لا تطرح السؤال عما إذا لم تكن مملكة الفن على الأرجح مملكة مجد شيطاني، مملكة من هذا العالم، ولهذا السبب هي في باطنها الأشد عمقًا مضادة لما هو إلهي، وفي أعمق أعماق روحها الأرستقراطية هي مضادة لما هو أخوي. كذلك الأمر بالنسبة إلى **فقه القانون**: فهو يحدد ويضبط ما من شأنه أن يسوغ طبقًا لقواعد التفكير الحقوقي (juristisch)

التي هي في شطر منها إجبارية (zwingend) منطقيًا، وفي الشطر الآخر هي مترابطة بواسطة ترسيمات معطاة في شكل مواضعاتي، وبالتالي: حين تكون قواعد قانونية معينة ومناهج معينة لتأويلها معترَفًا بها بوصفها إلزامية (verbindlich). أما ما إذا كان يجب أن يوجد قانونٌ، وما إذا كان يجب على المرء أن يضع هذه القواعد تحديدًا، فهو لا يجيب عن هذا الأمر، بل لا يستطيع سوى أن يشير قائلًا: إذا ما أراد المرء النجاح، فإن هذه القاعدة القانونية طبقًا لمعايير التفكير القانوني الذي يخصنا، هي الوسيلة الأنسب لبلوغه»[17].

في هذا الموضع، يصبح فقه القانون، بالنيابة عن دائرة القانون في جملته، متمثلًا بحسب أنموذج نظام حياة بعينه، يمكن أن تتم عقلنته صوريًا، كما هي الحال مع الاقتصاد أو الدولة، من زاوية نظر قيمية خصوصية (partikular)، وذلك يعني بالنظر إلى علاقات - الغاية - و- الوسيلة. ولكن من بين الأمثلة التي ذكرها فيبر، لا ينطبق هذا الأنموذج في شكل لا لبس فيه إلا على العناية الطبية. هنا يتعلق الأمر في الحالة الخاصة بتطبيق معرفة علوم الطبيعة تطبيقًا موجهًا نحو قيمة ما، ومن ثم بعقلنة أعمال الخدمات في إطار الممارسة المهنية التي هي متوجهة، من حيث هي ممارسة صحية (Heilpraxis)[18]، نحو مضمون قيمي معين، نحو صحة المرضى. وهذه القيمة هي من ناحية إمبيريقية مقبولة على نحو كوني تقريبًا، على الرغم من أن الأمر يتعلق بمقياس قيمي خصوصي، هو غير مقرون أبدًا من الداخل مع واحد من ادعاءات الصلاحية الكونية. وبالطبع، فإن هذا لا يسوغ بالنسبة إلى الطب من حيث هو اختصاص علمي: فمن حيث هو **بحث**، هذا الاختصاص ليس موجهًا نحو قيم خصوصية، بل نحو مسائل الحقيقة. وعلى نحو قريب من ذلك يجري الأمر أيضًا مع علم الفن وفقه القانون، وذلك بمقدار ما يُنظَر إليهما بوصفهما اختصاصين علميين. وهذه الاختصاصات يمكن أيضًا أن تُترجَم عندئذ على صعيد الممارسة المهنية، فإن علم الفن على سبيل المثال يمكن أن يُترجَم في النقد الفني، كما فقه القانون في أحكام القضاء (Rechtsprechung)، والمجلات القانونية ...إلخ، ومن خلال ذلك تصبح أجزاء مكونة للمنظومات الثقافية للفعل من قبيل النشاط الفني والرعاية القانونية. لكن هذا النشاط وتلك الرعاية هما

---

(17) Weber, «Wissenschaft,» pp. 599 f.

(18) علينا أن نرى هنا تلميحًا (في اللفظ الألماني) إلى معنى «الخلاص». (المترجم)

لا يتوجهان، كما هي حال الممارسة المهنية الطبية، نحو قيمة خصوصية، مثل «الصحة البدنية»، بل نحو منظومات معرفية هي متمايزة في كل مرة بحسب واحد من ادعاءات الصلاحية الكونية. ومن زاوية النظر هذه، فإن النشاط الفني والرعاية القانونية يشبهان النشاطَ العلمي، وليس الخدمات الصحية (Gesundheitswesen). يتعلق الأمر هنا بتقويم أصالة الأعمال التي تمكن من الإفصاح عن التجارب الأنموذجية، أو بالاشتغال على المسائل المعيارية كما يتعلق الأمر في المنظومة العلمية، على معنى مشابه، بإنتاج المعرفة الإمبيريقية - النظرية.

لهذا السبب، فإنه ليس من المسموح به أن يتم تعميم الحالة الطبية لتطبيق المعرفة الإمبيريقية - النظرية التي يمكن في واقع الأمر أن تُحلل في شكل ملائم من جانب تحقيق توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، ولا أن يتم تصور العقلنة الاجتماعية في كل مجالات الحياة باعتبارها عقلنة للوسائل من أجل غايات، يتم انتقاؤها بحسب قيم خصوصية. ومن ثم، فإن العقلانية الخلقية - العملية بحسب المقاربة النظرية التي عقدها فيبر هي ذات دلالة مركزية بالنسبة إلى **مأسسة** الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية. ويكون أمرًا مثيرًا للاستغراب لو أن فيبر لم يكن رأى أن عقلنة القانون ينبغي أن تُتصور في المقام الأول من جانب التحويل **العقلاني بمقتضى قيمة** لمنظومة المؤسسات، ثم في المقام الثاني من جانب تحقيق توجهات الفعل **العقلانية بمقتضى غاية** فحسب. لكن التداخل غير الواضح بين الإشكالين المتباينين، اللذيْن من خلالهما عمد فيبر إلى تصور مسارات التحديث باعتبارها مسارات عقلنة، إنما قاد إلى تناقضات عدة في سوسيولوجيا القانون على وجه الدقة.

ترجع هذه التناقضات إلى تناقض مركزي: **من جهة أولى**، يذهب فيبر إلى أن التجديدين اللذين إليهما تدين الرأسمالية بنشأتها، إنما هما الإتيقا الدعوية البروتستانتية والمنظومة القانونية الحديثة. فمن طريقهما نجح المرء في تجسيد الوعي الخلقي المحكوم بمبادئ في صلب منظومة الشخصية ومنظومة المؤسسات. ولقد أَمّنَا ترسيخًا عقلانيًا بمقتضى قيمة لتوجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية. وإن فيبر يتوفر، كما كنا بيَّنا ذلك، على مفهوم مركب عن العقلانية العملية، ينطلق على نحو من التنسيق (Koordinierung) بين جوانب الفعل العقلانية بمقتضى غاية مع جوانب الفعل العقلانية بمقتضى قيمة. إلا أن فيبر، **من جهة**

**أخرى**، إنما ينظر إلى العقلنة الاجتماعية **حصريًا** من جانب العقلانية بمقتضى غاية. فهذا المفهوم الجامع عن العقلانية، الذي وضعه فيبر أساسًا لأبحاثه عن التقليد الثقافي، لا يطبقه على مستوى المؤسسات. وبالنسبة إلى عقلانية منظومات الفعل، وحده مركب العقلانية العرفاني - الأداتي قد اكتسب دلالة ما. وإنه لذو أهمية أنه على مستوى المنظومات الفرعية للاقتصاد والسياسة، وحده الجانب المتعلق بالفعل العقلاني بمقتضى غاية، وليس الجانب المتعلق بالفعل العقلاني بمقتضى قيمة، يجب أن تكون له مفاعيل أو تأثيرات مهيكِلة. ومن سوسيولوجيا الاقتصاد وسوسيولوجيا الدولة وسوسيولوجيا القانون لدى فيبر ينبغي أن يكتسب المرء انطباعًا بأن مسارات العقلنة في المجتمعات الحديثة إنما تتصل بالمعرفة الإمبيريقية - النظرية فحسب، في حين أن العقلانية العملية لا يمكن أن تتم مأسستها في شكل مستقل بنفسه، أي في معنى الانفراد بالنفس (Eigensinn) الخاص بمنظومة فرعية.

## (2) العقلنة الملتبسة للقانون

تنعكس هذه النزعات المتضاربة في سوسيولوجيا القانون. فمن جهة أولى، يسوغ القانون الحديث، وذلك بطريقة مشابهة لما يقع مع الإتيقا البروتستانتية، بوصفه تجسيدًا للبنى مابعد التقليدية للوعي: إن المنظومة القانونية هي نظام حياة، من شأنه أن يخضع إلى أشكال العقلانية الخلقية - العملية (أ). ومن جهة أخرى، حاول فيبر أن يضع عقلنة القانون حصريًا تحت جانب العقلانية بمقتضى غاية وأن يبنيها بوصفها حالة موازية لتجسيد العقلانية العرفانية - الأداتية في الاقتصاد وإدارة الدولة. وهذا لا ينجح إلا إذا كلفه إعادة تأويل إمبيريقي لإشكالية الشرعنة (Legitimationsproblematik) وفك ارتباط مفهومي للمنظومة السياسية عن أشكال العقلانية الخلقية - العملية: كذلك فإن فيبر قد أرجع تكون الإرادة السياسية إلى مسارات الحصول على السلطة والتنافس على السلطة (ب).

### (أ) القانون من حيث هو تجسيدٌ للعقلانية العملية - الخلقية

لننظر بادئ الأمر في الطابع مابعد التقليدي للقانون البرجوازي. إن الأفعال الاجتماعية هي مُمَأسَسة في إطار أنظمة مشروعة، وهذه الأنظمة ترتكز أيضًا على نحو من التوافق (Einverständnis). وفي الوقت ذاته يتأسس التوافق على الاعتراف

البيذاتي بالمعايير. وبمقدار ما يستند التوافق المعياري إلى التقاليد، يتكلم فيبر على **فعل عُرفي** (konventionnell) **للجماعة**. وبمقدار ما يتم استبدال الفعل المقيد عُرفيًّا بالفعل العقلاني بمقتضى غاية، الموجه نحو النجاح، فإنه يطرأ المشكل المتعلق بالسؤال كيف يمكن ميادين (Spielräume) **الفعل المصلحي** المخلص من الأعراف أن تُنظم من جهتها في شكل مشروع، وذلك يعني أن تُحدد معياريًّا على نحو إلزامي بعضها ضد بعض.

ينبغي أن ينزاح التوافق المعياري من توافق معطى عبر التقاليد إلى توافق يُبلَغ إليه في شكل تواصلي، نعني إلى توافق **متفق عليه** (vereinbart). وفي الحالة القصوى، فإن ما يجب أن يسوغ باعتباره نظامًا مشروعًا، إنما يتم الاتفاق عليه وطرحه في شكل وضعي، ومن ثم يبرز **الفعل العقلاني للمجتمع** بوصفه بدلًا من الفعل العُرفي للجماعة: «وبالطبع يجري الانتقال بسلاسة ويسر من الفعل التوافقي إلى الفعل الاجتماعي - الذي يمثل الحالة الخاصة فحسب، المنظمة بحسب **التشريع** (Satzung)[19] الموجود... وبالعكس فإن كل تنشئة اجتماعية (Vergesellschaftung) تقريبًا إنما شأنها أن تسهر على انبثاق فعل توافقي (**مشروط** بالتنشئة الاجتماعية) خارج دائرة الغايات العقلانية، وذلك بين الذين وقعت تنشئتهم الاجتماعية (die Vergesellschaften)... وكلما كانت الدوائر التي في نطاقها يوجه الأفراد فعلهم على نحو **عقلاني**، متعددة ومتنوعة وذلك بحسب صنف الحظوظ المقومة لها، أحرز '**التمايز** الاجتماعي العقلاني' تقدمًا بيِّنًا، وكلما أخذ ذلك طابع **التنشئة الاجتماعية**، كان '**التنظيم** الاجتماعي العقلاني' أوسع نطاقًا»[20].

إن الحالة المثالية - النمطية للتقعيد (Regelung) المعياري للفعل العقلاني بمقتضى غاية هي **التشريع** المتفق عليه في شكل حر الذي له قوة القانون (Rechtskraft)، وإن المؤسسة التي ترتكز على النظام المشرع له (gesatzt) هي **الاتحاد** (Der Verein) أو، حيثما يوجد جهاز إكراه من شأنه أن يصادق على الاتفاق (Vereinbarung) الأصلي في شكل دائم، هي **الهيئة أو المؤسسة** (die Anstalt). وعبر هذه المفهومات يصف فيبر نزعة العقلنة الاجتماعية: «وفي الجملة، فإن... ما

---

(19) النظام الأساسي. (المترجم)

(20) M. Weber, *Methodologische Schriften* (Frankfurt am Main: 1968), pp. 201 f.

ينبغي أن نعاينه هو نظامٌ عقلاني بمقتضى غاية، مؤثر باطِّراد على الدوام، للفعل التوافقي من طريق التشريع وعلى وجه الخصوص تحويلٌ أوسع على الدوام للرابطات (Verbänden) إلى هيئات شرعية منظمة تنظيمًا عقلانيًّا بمقتضى غاية»[21]. وإن فيبر في هذا الموضع لا يستعمل عبارة «عقلاني بمقتضى غاية» في شكل مطابق لقواعد التعريف التي سبق أن قدمها[22]، وكان ينبغي عليه أن يقول «عقلاني بمقتضى قيمة». وعلى هذا الأمر يتكلم التأمل التالي[23].

إذا كان التوافق المعياري إنما يأخذ شكل اتفاق مصادَق عليه قانونيًّا، فإن الإجراءات المتعلقة بحدوثه هي وحدها التي تعلل فرضية كونه توافقًا محفزًا في شكل عقلاني. كذلك، فإن التوافق إنما يتعلق هنا أيضًا بصلاحية تقعيد معياري شأنه أن يصبح جزءًا مكونًا للنظام المشروع وأن يُلزم الفاعلين بتوجهات قيمية معينة بالنسبة إلى مادة محتاجة إلى تقعيد. وإنه **داخل** حدود مضبوطة معياريًّا فحسب، إنما يجوز للذوات القانونية أن تفعل في شكل عقلاني بمقتضى غاية، وذلك من دون مراعاة للأعراف. وبالتالي فإن مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية تتطلب نوعًا من التوافق المعياري الذي يقوم على فكرة الاتفاق (الخِطابي (diskursiv))[24] الحر وعلى التشريع (الإرادي) المستقل والذي هو مُميزٌ عبر الخصائص الصورية للعقلانية بمقتضى القيم. ومن هذه الناحية فإن موقف فيبر بلا ريب لا يخلو من التباس، وإن الاستعمال المتأرجح للغة لم يأت مصادفة.

إن أول ما يذكره فيبر بوصفه هو السمة الجوهرية لعقلانية القانون الحديث هو نسقية القانون، فالقانون الحديث هو في شكل مخصوص قانون الحقوقيين (Juristenrecht)، إذ مع القاضي الذي درس الحقوق ومع الموظف المختص تم إضفاء الصبغة الاحترافية على أحكام القضاء وعلى الإدارة العمومية. وليس تطبيق القوانين (Gesetzesanwendung) بالمعنى الدقيق فحسب، بل أيضًا وضع القوانين (Rechtssetzung) عمومًا، مرتبطان على نحو أكثر قوة على الدوام بإجراءات صورية

---

(21) Ibid., p. 210.

(22) ينظر أعلاه ص 315 وما بعدها.

(23) «وعن هذا الأمر يتكلم التأمل التالي» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 366). (المترجم)

(24) التخاطبي، وبالتالي القائم على الحجاج والتعليل والمناقشة. (المترجم)

ومن ثم بالذهن المختص للحقوقيين. وهذه الظروف من شأنها أن تشجع على البناء النسقي للقواعد القانونية وإضفاء الاتساق على العقيدة القانونية (Rechtsdogmatik)، وبالتالي على العقلنة العميقة (Durchrationalisierung) للقانون بحسب المقاييس الداخلية والصورية البحت للجهاز المفهومي التحليلي والصرامة الاستنباطية والتعليل القائم على مبادئ ...إلخ. وإنه من الممكن أن نلاحظ هذه النزعة في كليات الحقوق في العصور الوسطى المتأخرة، وقد تحققت تمامًا مع النزعة الوضعية الحقوقية (وتم الارتقاء بها إلى رتبة المفهوم مع كلسن (Kelsen)). ومن اليقين أن هذه الهيكلة الصورية العميقة للقانون، نعني التطبيق غير المقيد للتفكير الصوري - الإجرائي على المعرفة العملية المهنية لأهل الاختصاص من الحقوقيين، هي واقعة على قدر ما من الأهمية، ولكن لأن هذه النزعة قد تحققت في غضون التطورات القومية المختلفة للقانون على نحو غير متكافئ جدًّا (على نحو أكثر وضوحًا في البلدان حيث تهيمن تقاليد القانون الروماني)، فقد ساد موقف ريبي يعارض الاقتراح الداعي إلى البحث عن نمو العقلانية في القانون الحديث قبل كل شيء في ضرب من **البناء النسقي** (Systematisierung) **الداخلي**. وعلى الأرجح، فإن هذا البناء النسقي لروابط المعنى إنما يفترض الانتقالَ إلى طور مابعد الطور التقليدي من الوعي الخلقي، قد صار ممكنًا من طريق العقلنة الإتيقية لصور العالم. وإنما في هذا الطور ينبجس أول مرة مفهومٌ صوري عن العالم الاجتماعي بوصفه مجموع العلاقات البيشخصية المضبوطة في شكل مشروع.

كما تستطيع ذاتُ الفعل الخلقي، في عالم كهذا، أن تتوجه بحسب مبادئ السلوك المنهجي في الحياة، كذلك تستطيع ذاتُ القانون الخاص أن تشعر على نحو مبرر بأنها تفعل في داخل الحدود القانونية (legal) على نحو موجه نحو النجاح البحت. وإن نزع السحر عن الصور الدينية للعالم ونزع المركزية عن فهم العالم هما بمثابة الشرط المسبق حتى يمكن تحويل المفاهيم القانونية المقدسة (sakral) انطلاقًا من المنظورات الفرضية للمتمتعين بالقانون الذين هم أساسًا أحرار ومتساوون. وهؤلاء بإمكانهم، طبقًا لهذا التصور، أن يعقدوا اتفاقات في شأن السؤال عن أي المعايير يجب أن تكون لها صلاحية أو يجب أن تفقد الصلاحية: «... وعمومًا، فإن ما هو مفقود من حيث الأصل هو هذه الفكرة: أن

نستطيع خلقَ قواعد للفعل عن قصد، تمتلك طابع 'القانون'، وبالتالي مضمونة بواسطة 'الإكراه القانوني'[25]، وذلك بوصفها **معايير**. ما ينقص القرارات القانونية أول الأمر... هو مفهوم 'المعيار' عمومًا. فهي لا تقدم نفسها أبدًا بوصفها 'تطبيقًا' لضرب من 'القواعد' القائمة والمقررة، كما صرنا نراه اليوم أمرًا بدهيًّا ومفهومًا بنفسه بالنسبة إلى الأحكام (Urteile). ولكن حيثما يتم تصميمُ تمثلٍ عن المعايير 'السائغة' بالنسبة إلى الفعل و**الملزِمة** بالنسبة إلى البت في النزعات، فإن هذه المعايير على الأرجح لا يتم تصورها أول الأمر بوصفها نتاجات أو موضوعًا ممكنًا للتشريعات (Satzungen) الإنسانية كذلك. لكن وجودها 'المشروع' إنما يرتكز، من جهة أولى، على **القدسية** (Heiligkeit) **المطلقة** لبعض الممارسات المألوفة (Gepflogenheiten) بما هي كذلك، تلك التي يمكن من انحرافها أن يحدث سحر خبيث أو قلق الأرواح أو غضب الآلهة. وهي تسوغ بوصفها 'سُنة' (Tradition)[26] [ومن ثم] - في الأقل نظريًّا - بوصفها غير قابلة للتعديل. ينبغي أن تكون معترَفًا بها وأن تكون متأولة في شكل صحيح، وعلى نحو مطابق للممارسات المألوفة، **لكن المرء لا يمكن أن يخلقها**. إن أمر تأويلها إنما يقع على عاتق الذين يعرفونها منذ أمد طويل، وبالتالي على عاتق الذين هم بدنيًّا 'الأكبر سنًا' أو على عاتق شيوخ العشائر أو - وغالبًا ما يكون هذا الأمر تحديدًا - على عاتق السحرة والكهان، من أجل أنهم هم وحدهم، بفضل معرفتهم المختصة بالقوى السحرية، يعرفون، وينبغي عليهم أن يعرفوا، قواعد معينة: قواعد الفن بالنسبة إلى الاتصال بقوى تقع ما فوق الحس. وعلى الرغم من ذلك، تنشأ [من جهة أخرى] معايير على نحو واعٍ وذلك بوصفها قواعد جديدة **مفروضة** (oktroyiert). لكن هذا لا يمكن أن يحدث إلا من الطريق الممكن حصريًّا هنا نحو **وحي** (Offenbarung) كاريزماتي جديد. إما الطريق نحو الوحي بقرارٍ فردي فحسب، عما من شأنه أن يكون صحيحًا في الحالة المفردة العينية. وهذا هو الأصلي[27]. وإما أيضًا الطريق نحو معيار عام، لما ينبغي أن يحدث مستقبلًا في الحالات الشبيهة. إن وحي القانون في هذه الأشكال

---

(25) - «وبالتالي مضمونة بواسطة 'الإكراه القانوني'»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 267). (المترجم)

(26) في معنى «التقليد» الكبير أو المذهب الراسخ. (المترجم)

(27) «وهذا هو الأصلي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 268). (المترجم)

هو العنصر البدئي والتثويري ضد استقرار التقاليد وهو بمثابة الأم بالنسبة إلى كل 'تشريع' (Satzung)[28] للقانون»[29]. ولقد تعقب فيبر نشأة **الصفات الصورية للقانون الحديث** «من الوحي الكاريزماتي بالقانون من طريق **'أنبياء القانون'** إلى الخلق والاختراع الإمبيريقي من طرف **أعيان القانون** (Rechts honoratioren) (خلق القانون الخاص بالكفالة أو الضرر)، ثم بعد ذلك إلى فرض القانون بواسطة **السلطان** (imperium) الدنيوي والسلطات (Gewalten) الثيوقراطية وفي النهاية إلى التشريع القانوني النسقي وإلى 'إدارة القضاء' المتخصصة التي تتحقق عبر أناس **مكونين في القانون** (هم حقوقيون متخصصون)، على أساس تكوين دراسي أدبي ومنطقي»[30].

أما عن زاوية النظر التي من خلالها بحث فيبر في عقلنة القانون، فإن شلوشتر عثر، وذلك في تناسب مع عبارة نزع السحر عن سبل الخلاص، على الصياغة الرشيقة من «نزع السحر عن سبل القانون». وهذه السيرورة تتبعها فيبر من بدايات «صورانية مشروطة بالسحر»، حيث إن المراعاة الطقوسية لشكل الفعل القانوني من شأنها أن تضمن صحة الحكم من حيث المحتوى، وذلك إلى حد «الصورانية المنطقية» للقانون المعاصر، حيث يتم تمييز معايير المسار القانوني عن مادة المسار القانوني، وبالتالي بين الإجراء والمحتوى.

بنى فيبر تطورًا يذهب من القانون المتجلي ويمر بالقانون التقليدي ويصل إلى حد القانون الحديث، أكان 'مستنبَطًا' أم 'مشرعًا'، وذلك من جهة أولى بالنظر إلى تمايز **مجالات القانون** المختلفة، ومن جهة أخرى، بالنظر إلى البناء المفهومي **للأساس** الذي تقوم عليه **صلاحية القانون**. وفي طور القانون البدائي (primitiv)[31] لا يزال ينقص مفهوم المعيار الموضوعي، أما في طور القانون التقليدي فإن المعايير تسوغ بوصفها معطاة، بوصفها أعرافًا (Konventionen) موروثة، وإنه في طور القانون الحديث فحسب، إنما يمكن أن يُنظَر إلى المعايير بوصفها تشريعات اعتباطية وأن تقوم بحسب مبادئ هي بدورها سائغة في شكل فرضي فحسب.

---

(28) سن للقانون، تأسيس للقانون. (المترجم)

(29) Weber, *Wirtschaft*, p. 570.

(30) Ibid., p. 645.

(31) «البدائي» وليس «الوضعي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 269). (المترجم)

تعكس عقلنة القانون سلسلة الأطوار التي توجد في المفاهيم الأساسية نفسها، قبل العرفي (präkonventionell) والعرفي ومابعد العرفي، تلك التي كان علم النفس التطوري قد أثبتها بالنسبة إلى النشوء الجنيني (Ontogenese). وهذا الطرح الذي امتحنه كلاوس إيدر (Klaus Eder) بالاعتماد على مواد أنثروبولوجية[32] ضرب شلوشتر أمثلة عنه بالاستناد إلى سوسيولوجيا القانون لدى فيبر: «إن المسار القانوني البدائي لا يعرف أي قانون 'موضوعي' مستقل عن الأفعال: إذ تبقى الأفعال والمعايير متشابكة بعضها في بعض. وإن فرصة انتظام (Regelmässigkeit) الفعل الاجتماعي إنما ترتكز على العادة (Brauch) أو الأخلاق السائدة (Sitte) أو على وضع المصالح، وذلك أن الفعل لا يتوجه نحو واجبات قانونية تكون معترَفًا بها من جهة دائرة معينة من الناس 'من ذات أنفسهم' بوصفها 'ملزمة'، فهذا لا يحدث إلا إبان الانتقال إلى مسار قانوني تقليدي، حيث يحكم عندئذ أيضًا على الأفعال في ضوء المعايير القانونية المعطاة. وبلا ريب، فإن هذه الأخيرة لا تزال ذات نزعة جزئية أو خصوصية (partikularistisch): هي لم تؤخذ على جهة مبادئ القانون ذات النزعة الكونية. وإن ذلك هو ما حققه القانون الطبيعي الذي قام على فرضية أن مبادئ كهذه يمكن بلورتها في شكل عقلي (vernünftig). لكن القانون بذلك لم يوضَع بناءً على قاعدة المبادئ فحسب، بل في الوقت ذاته أيضًا على القاعدة مابعد الحقوقية (metajuristisch). وإن القانون الموجود ينبغي الآن أن يستمد مشروعيته من مبادئ كهذه، وينبغي ويمكن أن يتم تغييره، إذا هو تناقض معها. بذلك تم إعطاء دفعة حاسمة لفكرة وضع القوانين. بلا ريب، لا يزال القانون الطبيعي متمسكًا بفكرة الطابع المعطى (Gegebenheit) لمبادئ القانون. إنه حين يتم القضاء على هذه الفكرة، حين تصبح هذه المبادئ ذاتها تفكرية فحسب، إنما يستطيع القانون أن يصبح وضعيًّا بالمعنى الضيق للكلمة. وذلك ما تم بلوغه في مسار القانون الحديث، إذ ها هنا يستطيع تقريبًا كل قانون أن يوضَع وبالتالي أن يسوغ بوصفه قانونًا قابلًا للمراجعة. ولهذا السبب، فإن 'ترسيخه' قد تم الانتقال به من المبادئ مابعد الحقوقية إلى المبادئ الحقوقية، ولم يعد لهذه الأخيرة إلا طابع فرضي، وهو

(32) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 158 ff.

عبارة عن واقعةِ أن القانون قد أصبح مستقلًّا بنفسه، إلا أنه يظل في الوقت ذاته مرتبطًا بسياقات خارجة على القانون (außerrechtlich)»[33].

وإنه في هذا المستوى من التطور فحسب إنما تستطيع البنى الحديثة للوعي أن تتجسد في منظومة قانونية، تتميز، كما هو شأن القانون الخاص البرجوازي، بثلاث سمات صورية: الطابع الوضعي والنزعة القانونية والطابع الصوري (Positivität, Legalismus und Formalität).

**الطابع الوضعي**: يسوغ القانون الحديث بوصفه قانونًا موضوعًا في شكل وضعي. إنه لا يتم تهذيبه (fortgebildet) عبر تأويل التقاليد المقدسة والمعترف بها، بل على الأرجح يعبر عن إرادة مشرع كامل السيادة، شأنه أن يضبط الوقائع الاجتماعية في شكل مواضعاتي (konventionell) بواسطة وسائل تنظيم قانونية.

**النزعة القانونية** (Legalismus)[34]: يقوم القانون الحديث على فرضية أن الأشخاص القانونيين ليس لهم أي حافز إتيقي خارج الطاعة العامة للقانون، كما أنه يحمي ميولهم الخاصة داخل حدود مصادَق عليها. وما يوافق عليه ليس القناعات السيئة، بل الأفعال المخالفة للمعايير (وهو ما يفترض الأهلية والذنب).

**الطابع الصوري**: يحدد القانون الحديث مجالات المشيئة (Willkür)[35] المشروعة التي يتمتع بها الأشخاص الخواص. وإن فعل حرية المشيئة (Willkürfreiheit)[36] للأشخاص القانونيين هو مفترَض ضمنًا في مجال محيد أخلاقيًّا، ولكن مع تبعات قانونية بالنسبة إلى الأفعال التي ترتبط به. وهكذا فإن التعاملات في القانون الخاص يمكن أن تُضبَط سلبًا من طريق تقييد الأذونات (Berechtigungen) المعترَف بها من حيث المبدأ (بدل القيام بضبط وضعي بواسطة التزامات ملموسة وأوامر مادية). وفي هذا المجال يُعد مسموحًا به كل ما ليس بممنوع قانونيًّا.

---

(33) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), p. 146.

(34) في معنى التقيد الصارم بالقوانين والوقوف الحاد عند القانون بمجرده. (المترجم)

(35) المشيئة في معنى الإرادة التحكمية، التعسفية، الاعتباطية. (المترجم)

(36) حرية المشيئة في معنى الإرادة الحرة من كل قانون. (المترجم)

تتصل السمات البنيوية المشار إليها بنمط الصلاحية القانونية ونمط سن القوانين (Rechtssetzung)، وبمقاييس الجريمة (Strafbarkeit) وبنمط العقاب، وفي نهاية المطاف بطريقة تنظيم الفعل القانوني، فهي ترسم ملامح منظومة فعل حيث يُفترض أن كل الأشخاص يسلكون في شكل استراتيجي، وذلك من حيث إنهم أولًا يطيعون قوانين بوصفها اتفاقات (Vereinbarungen) مصادَق عليها في شكل عمومي، ومع ذلك هي في أي وقت قابلة للمراجعة في شكل مشروع، ومن حيث إنهم ثانيًا يتبعون مصالحهم، وذلك من دون اعتبارات أخلاقية، وثالثًا كونهم يتخذون قرارات حاسمة بحسب هذه التوجهات المصلحية، وذلك في إطار القوانين السارية (على سبيل المثال أيضًا بالنظر إلى تبعات قانونية قابلة للحساب)، وحيث يُفترَض، بعبارة أخرى، أن الأشخاص القانونيين يستخدمون استقلالهم الخاص استعمالًا عقلانيًا بمقتضى غاية.

الطابع الوضعي والطابع القانوني والطابع الصوري هي السمات الكلية التي من شأن مأسسة قانونية إلزامية لمجالات محصورة جيدًا للفعل الاستراتيجي. إن شأنها أن تجعل صريحًا الشكلَ الذي على أساسه يستطيع القانون الحديث أن يستجيب إلى الأوامر القطعية الوظيفية التي يتطلبها تبادل اقتصادي مضبوط بالأسواق. ولكن وظيفية المنظومة هذه إنما تنتج من البنى القانونية التي في نطاقها يستطيع الفعل العقلاني بمقتضى غاية أن يصبح كليًا، وهي لا تفسر، بأي وجه تكون هذه البنى القانونية ممكنة. إن القانون الحديث هو وظيفي بالنسبة إلى مأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية، هو بعبارة أخرى أمرٌ لا يفسر السمات البنيوية التي على أساسها يستطيع أن يستجيب إلى هذه الوظيفة. إن شكل القانون الحديث إنما يجد تفسيره على الأرجح في البنى مابعد التقليدية للوعي التي يجسدها هذا القانون. وفي هذا الصدد كان ينبغي على فيبر أن يفهم منظومة القانون الحديثة بوصفها بمثابة نظام حياة يندرج ضمن دائرة القيم الخلقية - العملية، وعلى نحو مشابه للسلوك المنهجي في الحياة لدى المقاولين الرأسماليين الأوائل، يمكن أن تتم عقلنته تحت المقياس القيمي المجرد للسداد المعياري. لكن ذلك يتناقض مع المحاولة المنافسة التي تتمثل في النظر إلى عقلنة القانون حصريًا من جانب العقلانية بمقتضى غاية فحسب.

إن وضعنة (Positivierung) القانون وتقنينه (Legalisierung) وصورنته (Formalisierung) إنما تعني أن صلاحية القانون لم يعد يمكن أن تتغذى من النفوذ (Autorität) البدهي للتقاليد الأخلاقية، بل تحتاج إلى **تعليل** مستقل بنفسه، أي إلى **تعليل غير متعلق بغايات معطاة فحسب**، لكن مطلبًا كهذا لا يمكن الوعي الخلقي أن يستوفيه إلا في الطور ما بعدالعرفي (postkonventionell). وإنما هنا تنشأ **فكرةُ قابلية المراجعة الأساسية والحاجة إلى التبرير بالنسبة إلى المعايير القانونية**، وينشأ التفريقُ بين معايير الفعل ومبادئ الفعل، والمفهومُ المتعلق بإنتاج للمعايير مضبوط بمبادئ، والتمثُل الخاص بالاتفاق العقلي على قواعد ملزمةً معياريًّا، وكذلك تمثُل عقدٍ (Kontrakt) ما هو وحده ما يجعل علاقات التعاقد (Vertragsbeziehungen) ممكنة، واستبصارُ الترابط بين الطابع الكلي والقدرة على تعليل المعايير القانونية، والتصوراتُ المتعلقة بالقدرة القانونية الكلية والشخص القانوني المجرد والقوة التشريعية (rechtsetzend) للذاتية ...إلخ. هذه **المفاهيم الأساسية مابعد التقليدية عن القانون والأخلاق** قد تم في بادئ الأمر تطويرها وإضفاء الطابع النسقي عليها في نطاق القانون الطبيعي العقلي (rational). وإن الأنموذج الساري بالنسبة إلى تعليل المعايير القانونية هو الاتفاق الخالي من الإكراه الذي يعقده المعنيون بعضهم مع بعض في دور الشركاء في العقد الذين هم من حيث المبدأ أحرار ومتساوون. ومهما كانت الطريقة التي تظهر بها تمثلاتنا عن التعليل، فإنه من المهم بالنسبة إلى القانون الحديث أن الأمر يحتاج على وجه العموم إلى تعليل مستقل برأسه، غير تابع لتراث ما بما هو مجرد، وأن يتم، وفقًا لعبارات فيبر، **تعويض صلاحية الاتفاق** (Einverständnisgeltung) **التقليدية بصلاحية اتفاق عقلانية.**

إن الانفصال الذي تحقق مع القانون الحديث بين الصبغة الخلقية والصبغة القانونية (Moralität und Legalität) إنما يحمل معه المشكل الآتي، ألا وهو أن مجال القانونية (Legalität) **في جملته** إنما يحتاج إلى تبرير عملي. وإن دائرة القانون الحرة أو الخالية من الأخلاق (moralfrei)، والتي تستوجب في الوقت ذاته استعداد المتمتعين بالحقوق لطاعة القانون، إنما تحيل من جهتها على أخلاق معللة بناءً على مبادئ.

يتمثل الإنجاز الحقيقي لوضعنة (Positivierung) النظام القانوني في **إزاحة**

مشاكل التعليل، ومن ثم في تخفيف التناول التقني للقانون على مسافات طويلة من عبء مشاكل التعليل، ولكن ليس في تنحية إشكالية التعليل نفسها جانبًا: وعلى وجه الدقة، فإن البنية مابعد التقليدية للبنى القانونية تشحذ أو تزيد من حدة إشكالية التبرير بتحويلها إلى مسألة مبادئ، يمكن أن تتم زحزحتها إلى جهة الأسس، ولكن لا يمكن بذلك دفعها بوجه ما إلى الاضمحلال. وإن قائمة الحقوق الأساسية التي تحتوي عليها الدساتير البرجوازية، بمقدار ما هي مدونة في شكل صوري، إنما هي، إلى جانب مبدأ سيادة (Souveränität) الشعب الذي يربط الكفاءة التشريعية بفهم التكوين الديمقراطي للإرادة، تعبيرٌ عن هذا التبرير الذي أصبح ضروريًّا في شكل بنيوي.

من المؤكد أن المؤسسات الأساسية التي لها نجاعة من حيث شرعنة الدساتير البرجوازية (مثل التي تتبع القانون الخاص أو القانون الجنائي) لا يمكن أن تُفهَم بوصفها تجسيدًا للبنى مابعد التقليدية للوعي فقط، بل كذلك يمكن أن «تُستنطَق» (hinterfragen)[37] سواء بناءً على نزعة وظيفية أم على سبيل نقد الأيديولوجيات. إلا أن نقد الأيديولوجيات لا يستخدم التحليل الوظيفي للمنظومات القانونية إلا من أجل تتبع الادعاءات المعيارية للصلاحية التي لم تُقبَل، وليس من أجل تعليقها، وإلا فهو يسقط في الصيغ الفارغة لنزعة وظيفية ماركسية هي من هذه الناحية ليست أفضل في أي شيء من نزعة وظيفية نسقية مستقلة بذاتها. ويبدو أن فيبر قد رأى هذا الأمر في شكل تام. ومن حيث إن القانون الحديث قد تحول إلى وسيلة تنظيمية للسيطرة (Herrschaft) السياسية، وذلك يعني إلى 'سيطرة قانونية' (legal)، فإن هذه الأخيرة قد تمت إحالتها إلى عمليةِ إضفاء للمشروعية (eine Legitimation) هي من شأنها أن تلبي الحاجة المبدئية إلى التعليل في القانون الحديث. وإن عملية الشرعنة هذه إنما تستفيد على سبيل المثال من دستور يمكن أن يُؤوِل بوصفه تعبيرًا عن توافق عقلاني بين كل المواطنين: «إن اتحاداتنا (Verbände) الحالية، وقبل كل شيء الاتحادات السياسية، إنما لها نمط السيطرة 'القانونية'. وذلك يعني: أن شرعية (Legitimität) القيادة أو إعطاء الأوامر ترتكز بالنسبة إلى من يملك سلطة الأوامر (Befehlsgewalt) على قاعدة تم تشريعها، متفق عليها أو مفروضة، كما أن شرعنة

(37) التفحص وتدقيق النظر. (المترجم)

عملية سن هذه القاعدة هي بدورها ترتكز على 'دستور' تم تشريعه (gesatzt) أو تم تأويله في شكل عقلاني»[38].

صياغات من هذا القبيل من شأنها بلا ريب أن تخدعنا في شأن الوضعانية القانونية لدى فيبر. في العموم يأخذ فيبر عن القانون الحديث والسيطرة القانونية تصورًا محدودًا على قدر بحيث **إن مبدأ الحاجة إلى التعليل قد تمت التعمية عليه لفائدة مبدأ التشريع** (Satzungsprinzip)[39]. يؤكد فيبر قبل كل شيء الخصائص البنيوية التي من شأنها أن تتساوق مع النزعة الصورانية لقانون منسق (systematisiert) متخصص ومع الطابع الوضعي للمعايير التي تم تشريعها. وهو يضع في الصدارة السمات البنيوية التي سبق أن بينتها، ألا وهي الطابع الوضعي والطابع الشرعي والطابع الصوري للقانون. غير أن فيبر يغفل لحظة الحاجة إلى التعليل، حيث إنه يستبعد من مفهوم القانون الحديث التمثلات العقلانية عن التعليل تحديدًا، تلك التي طرأت في نطاق القانون العقلي في القرن السابع عشر، والتي هي حتى الآن علامة مميزة بالنسبة إلى منظومة القانون في جملتها، وعلى الخصوص بالنسبة إلى الأساسات العمومية - القانونية (öffentlich-rechtlich) للسيطرة القانونية. هذه هي السبيل التي من خلالها شبه فيبر القانون بوسيلة تنظيم فاعلة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، وفك الارتباط بين عقلنة القانون ومركب العقلانية الخلقية - العملية، ورد العقلنة المحضة إلى علاقات الغاية-و-الوسيلة.

### (ب) القانون من حيث هو وسيلة تنظيمية

في الأغلب الأعم، يصف فيبر عقلانية القانون الحديث على شاكلة بحيث إن ما يبقى في الواجهة لم يعد **الترسيخ العقلاني بمقتضى قيمة** للفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، بل **قابلية التطبيق العقلاني بمقتضى غاية** (zweckrational)[40] لوسيلة التنظيم القانونية. وبذلك يتبين للعيان في ثلاثة **خطوط**

---

(38) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: 1963), vol. 1, pp. 267 f.

(39) مبدأ التشريع وليس «مبدأ الشرعية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 273). أو «الوضعانية البحتة» كما تقول الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 262). (المترجم)

(40) «العقلاني بمقتضى غاية» وليس «الأداتي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 273). (المترجم)

مميزة **للحجاج**: في تأويل القانون الطبيعي العقلي، وفي المساواة الوضعانية بين الصبغة القانونية والصبغة الشرعية (Legalität und Legitimität) وفي أطروحة التهديد الذي يخيم على الصفات الصورية للقانون بسبب «العقلنة المادية».

**في تأويل القانون الطبيعي**: يمكن أن نفهم القانون الطبيعي العقلي في مختلف الصيغ التي أخذها من لوك وهوبز، وعبر روسو وكانط، إلى حد هيغل، بوصفه إطارًا نظريًّا بالنسبة إلى محاولات تعليل الدساتير المنظمة للمجتمع وللدولة في شكل قانوني[41]. وهذا القانون العقلي، كما قرر ذلك فيبر، يبني مشروعية القانون الوضعي على الشروط الصورية: «إن كل قانون شرعي (legitime) إنما يرتكز على التشريع، والتشريع من جهته يرتكز في نهاية الأمر دائمًا وأبدًا على التوافق العقلاني. وذلك إما على أرض الواقع (real)، على عقد أصلي فعلي بين الأفراد الأحرار، من شأنه أيضًا أن يضبط طريقة نشأة القانون الجديد المشرع له في المستقبل، وإما في معنى الفكرة (ideell) القاضية بأنه وحده يكون مشروعًا ذلك النوع من القانون الذي مضمونُه لا يتعارض مع مفهوم نظام مطابق للعقل، مشرع له عبر التوافق الحر. وإن 'حقوق الحرية' هي المكونات الجوهرية لقانون طبيعي كهذا، وقبل كل شيء: **حرية العقد** (Vertrag). وكان التعاقد (Kontrakt) العقلاني الطوعي، إما بوصفه علة تاريخية فعلية لكل تنشئة اجتماعية، بما في ذلك للدولة، وإما بوصفه مقياسًا ناظمًا للتقويم، قد أصبح مبدأ صوريًّا كونيًّا لصروح القانون الطبيعي»[42].

رأي فيبر في القانون الطبيعي العقلي «النمط الأكثر صفاءً للصلاحية العقلانية بمقتضى قيمة» ويذكره بوصفه المثال الأكثر إثارة للانتباه على النجاعة الخارجية للروابط الداخلية للصلاحية: «فمهما كان محدودًا دومًا بالنظر إلى ادعاءاته المثالية (ideal)، فإنه لا جدال في أنه قد كان لقضاياه التي تم عقدها في شكل منطقي، قدرٌ لا يُستهان به من التأثير الواقعي على الفعل...»[43].

---

(41) L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Stuttgart: 1956); C. B. McPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (Frankfurt am Main: 1967); W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei J. Locke* (Frankfurt: 1969), and I. Fetscher, *Rousseau politische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1975).

(42) Weber, *Wirtschaft*, p. 637.

(43) Weber, *Methodologische*, p. 317.

يرتكز القانون العقلي على مبدأ تعليل عقلاني ومن حيث معنى العقلنة الخلقية - العملية حقق تقدمًا أبعد من الإتيقا البروتستانتية التي لا تزال في حقيقة الأمر مؤسسة (fundiert) بشكل ديني. ومع ذلك، فإن فيبر لا يعد القانون العقلي بحد ذاته من القانون الحديث، بل يريد بعناية واضحة «أن يفصله سواء عن القانون المتجلي أو الموحى به (offenbart) أو عن القانون التقليدي»[44]. هكذا بنى فيبر تقابلًا بين القانون الحديث بالمعنى الضيق للكلمة الذي يرتكز على مبدأ التشريع **وحده**، والقانون الذي لم يصبح «صوريًّا» في شكل كامل، الذي يرتكز على مبادئ تعليل معينة (مهما كانت عقلانية). وحسب تصوره، فإن القانون الحديث ينبغي أن يُفهَم في المعنى الوضعاني بوصفه قانونًا هو موضوعٌ بفعل قرار ما وهو متخلص تمامًا من التوافق العقلاني، ومن تمثلات التعليل عمومًا، وإن كانت هذه التمثلات صورية. كان رأي فيبر هو أنه لا يمكن «أن يكون هناك قانون طبيعي صوري محض»: «إن المقاييس **المادية** بالنسبة إلى ما هو مشروع على صعيد القانون الطبيعي، هي 'الطبيعة' و'العقل'... وإن ما يجب أن يسوغ (das Geltensollende) إنما يسوغ بوصفه متطابقًا مع الكائن الذي هو في المتوسط حادثٌ (faktisch) في كل مكان، وإن 'المعايير' التي يتم الظفر بها من طريق الاشتغال المنطقي على المفاهيم: الحقوقية أو الإتيقية، إنما تنتمي في معنى مماثل لما يجري مع 'قوانين الطبيعة' إلى تلك القواعد الإلزامية في شكل كوني، والتي 'لا يمكن حتى الرب نفسه أن يغيرها' والتي لا يحق لنظام قانوني أن يحاول التمرد عليها»[45].

هذه الحجة مدعاة للحيرة، وذلك لأنها تربط بطريقة غير شفافة نقدًا محايثًا للراديكالية المنقوصة لتمثلات التعليل في القانون الطبيعي التي هي غير صورية كفايةً، بنقد مفارق للمطالبة بمبادئ التعليل عمومًا، ويأتي بالاثنين في شكل نقد للزيف الطبيعاني. بلا ريب يمكن الاعتراض بأن مفهوم الحقوق الطبيعية لا تزال له أيضًا في القرنين السابع عشر والثامن عشر مدلولات ميتافيزيقية قوية. لكن الأنموذج الخاص بعقدٍ، من طريقه يضبط كل المتمتعين بالحقوق تعايشهم بحسب تقدير عقلي لمصالحهم، وذلك بوصفهم شركاء هم من حيث الأصل

---

(44) Ibid., p. 317.

(45) Weber, *Wirtschaft*, p. 638.

أحرار ومتساوون، إنما رحب به منظرو القانون الطبيعي المحدثون بوصفهم أول من نظر للمطالبة بتعليل إجرائي للقانون، وذلك يعني بتعليل انطلاقًا من مبادئ، صلاحيتها يمكن بدورها أن تكون موضوعًا للنقد. وإلى هذا الحد، فإن «الطبيعة» و«العقل» لا يشيران في هذا السياق إلى مضامين ميتافيزيقية أيّما اتفق، بل هما بالأحرى يحددان الشروط الصورية التي ينبغي على توافقٍ ما أن يستوفيها، إذا كان يجب أن تكون له قوة مانحة للمشروعية (legitimierend)، وذلك يعني: إذا كان يجب أن يكون عقلانيًّا. إن فيبر مرة أخرى قد خلط الخصائص الصورية لمستوى تعليل ما-بعد-تقليدي مع قيمٍ جزئية، مادية. وهو لا يفرق أيضًا كفايةً في القانون الطبيعي العقلي بين الجوانبِ البنيوية والجوانب المضمونية، ولهذا السبب يستطيع أن يساوي «الطبيعة» و«العقل» مع **مضامين** قيمية، منها تخلص القانون الحديث بالمعنى الأكثر دقة، وذلك بوصفه أداةً لتطبيق أو تنفيذ **أي** قيم ومصالح **نشاء** (beliebig).

**الإيمان بالقانونية** (legalitätsglauben): إن المفهوم الوضعاني للقانون قد جعل فيبر في حيرة من أمره في ما يتعلق بالسؤال عن الطريقة التي بها يمكن لسيطرة قانونية (legal) أن تصبح مشرعَنة (legitimiert). وإذا كان أي شكل من التوافق العقلاني (ذاك الذي كانت نظريات العقد في القانون الطبيعي قد تأولته بطريقة معينة) يعني «الشكل الوحيد المنطقي (konsequent) من شرعية قانون ما»، لا تزال ممكنة، «حيث إن الوحي الديني وسلطة قدسية التراث وحامليه قد أصابهما الزوال»[46]، فإنه يثور أمامنا المشكل التالي. إذا افترضنا سلفًا أن الشرعية تمثل شرطًا ضروريًّا بالنسبة إلى بقاء **كل** سيطرة سياسية، فكيف يمكن إضفاء الشرعية بعامة على سيطرة قانونية، قانونيتها تعتمد على قانون مصاغ في شكل قراراتي (dezisionistisch) محض (وبالتالي على قانون هو من حيث المبدأ يحط من قيمة التعليل)؟ إن إجابة فيبر التي خلقت مدرسة تذهب من كارل شميت (C. Schmitt) إلى حد لوهمان[47]، تقول: بواسطة الإجراءات. الشرعنة بواسطة الإجراءات أمر

---

(46) Ibid., p. 636.

(47) N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Neuwied: 1969), وفي هذا الصدد يُنظر نقدي ضمن: Jürgen Habermas and N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 243 f.

لا يعني بذلك الرجوع إلى الشروط الصورية للتبرير الخلقي - العملي للمعايير القانونية[48]، وإنما مراعاة اللوائح الإجرائية في فقه القانون وتطبيق القانون ووضع القانون (Rechtsprechung, Rechtsanwendung, Rechtsetzung). بذلك فإن الشرعية ترتكز «على الإيمان بقانونية الأنظمة الموضوعة والسلطة القضائية التي تخول للمدعوين من طرفها إلى ممارسة السيطرة»[49]. يبقى من غير الواضح من أين يجب على الإيمان بالقانونية أن يستمد قوته على الشرعنة، إذا كانت القانونية لا تعني سوى التطابق مع نظام قانوني قائم على مستوى الوقائع (faktisch)، وإذا كان هذا الأخير هو بدوره، من حيث هو قانون مشرع في شكل اعتباطي (willkürlich)، غير مفتوح أمام أي تبرير عملي - خلقي. ومن ثم فإن الإيمان بالقانونية لا يمكن أن يخلق الشرعية إلا إذا كانت شرعية النظام الحقوقي الذي من شأنه أن يحدد ويثبت كل ما له صبغة قانونية، مفترَضةً سلفًا. ولا طريق للخروج من هذا الدور[50].

ذلك يعني في المفاهيم السوسيولوجية الأساسية ما يلي: «يمكن الصبغة القانونية [بالنسبة إلى المشاركين] أن تسوغ بوصفها **شرعية**: أ) بفضل اتفاق المعنيين بها، ب) بفضل الإملاء (Oktroyierung)[51] (على أساس سيطرة من طرف أناس على أناس سائغة بوصفها سيطرة **شرعية**) والامتثال»[52]. وفي الحالتين ليست الصبغة القانونية بما هي كذلك هي التي تصنع الشرعنة، إما (أ) توافق عقلاني هو موجود بعدُ في أساس النظام القانوني، وإما (ب) سيطرة تم إضفاء الشرعية عليها **بطريقة أخرى** (anderweitig)[53] من طرف الذين أمْلَوا النظام القانوني. ومن ثم يكون الانتقال من نظام متفق عليه أو قائم على ميثاق (paktiert) إلى نظام مُملًّى

(48) بهذا الصدد الآن: R. Alexy, *Theorie Juristischer Argumentation* (Frankfurt am Main: 1978),

كذلك: R. Dreier, «Zu Luhmanns systemtheoretischer Neuformulierung des Gerechtigkeitsproblems,» in: R. Dreier, *Recht, Moral, Ideologie* (Frankfurt am Main: 1981), pp. 270 ff.

(49) Weber, *Wirtschaft*, p. 159.

(50) J. Winckelmann, «Legitimität und Legalität,» in: *M. Webers Herrschaftssoziologie* (Tübingen: 1952); Habermas, «Wahrheitstheorien,» pp. 133 ff., and K. Eder, «Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts,» *Soziale Welt*, vol. 2 (1978), pp. 247 ff.

(51) في معنى الفرض بالقوة. (المترجم)

(52) Weber, *Methodologische*, p. 316.

(53) من جانب آخر، في وقت لاحق. (المترجم)

إملاءً انتقالًا مائعًا (fließend): «إن شكل الشرعية الأكثر شيوعًا اليوم هو الإيمان **بالصبغة القانونية**، والامتثال إزاء التشريعات الصحيحة **صوريًّا** والتي حصلت على الشكل المعتاد. ومن ثم، فإن التعارض بين الأنظمة القائمة على ميثاق والأنظمة المملاة هو تعارض نسبي فحسب. وذلك أنه منذ اللحظة التي تكون فيها صلاحية نظام قائم على ميثاق غير مرتكزة على اتفاق **مجمع عليه** (einmütig) – كما كانت الحال في الماضي حيث يُعتبَر هذا الأمر في أغلب الأحيان مطلوبًا بالنسبة إلى الشرعية الفعلية – بل داخل دائرة من الناس، على الامتثال الوقائعي للخارجين على إرادة الأغلبية – كما هو الأمر في أغلب الأحيان – فإنه توجد على مستوى الوقائع عملية فرض للنظام على الأقلية»[54].

كذلك فإن من الممكن، في أثناء هذه الانتقالات المائعة، أن نفصل تحليليًّا بين مصدرَي الشرعية هذين اللذيْن عليهما يتوقف الإيمان بالصبغة القانونية: نعني بين **اتفاق معلل** وعملية **فرضٍ** (Auferlegung) **لإرادة متسلطة** (mächtig). وبالنسبة إلى هذه الأخيرة، فإنه يسوغ هذا القول تحديدًا: «إن الامتثال إزاء عملية إملاء الأنظمة من طرف فرد واحد أو أفراد عدة إنما يفترض الإيمان بقوة **سيطرة شرعية** بوجه ما يمتلكها الطرف الذي يُمْلي، وذلك بمقدار ما يكون الأمر الحاسم ها هنا ليس مجرد الخوف أو الحوافز العقلانية بمقتضى غاية، بل وجود تمثلات ما عن الصبغة القانونية...»[55].

إن الإيمان بقانونية إجراءٍ ما لا يستطيع بحد ذاته، نعني بفضل التشريع الوضعي، أن يخلق الشرعية – وذلك أمر ينكشف من التحليل المنطقي لعبارتَي القانونية والشرعية (Legalität und Legitimitä). ومن البدهي أن يتساءل المرء كيف أتى فيبر إلى النظر إلى السيطرة القانونية على أنها شكل **قائم بنفسه** من السيطرة الشرعية. ولا أجد إلا حجة واحدة، إلا أنها لا تصمد أمام فحص أكثر قربًا من المسألة. يمكن المرء أن ينظر إلى الإيمان بالقانونية بوصفه حالة مخصوصة من ظاهرة أكثر عمومية. إن التقنيات والقواعد التي تم الحصول عليها في شكل عقلاني لم تعد كالمعتاد شفافة في عللها الباطنية بالنسبة إلى الذين يتعاملون معها

---

(54) Weber, *Methodologische*, p. 317.

(55) Ibid., p. 318.

أو يتبعونها يوميًّا: «إن ’الصلاحية‘ الإمبيريقية و**تحديدًا** الخاصة بنظام ’عقلاني‘ ترتكز مرة أخرى بحسب مركز ثقلها على التوافق، على الامتثال لما هو معتاد ومألوف ومغروس في النفس ومتكرر دومًا وأبدًا... وبالتالي، فإن تقدم التمايز الاجتماعي والعقلنة الاجتماعية يعني، وإن لم يكن دائمًا وبإطلاق، ففي المعتاد من الأحوال من حيث النتيجة، ابتعادًا أوسع باطِّراد للمعنيين عمليًا بالتقنيات والقواعد العقلانية، من القاعدة العقلانية لتلك التقنيات والقواعد، والتي تبقى بالنسبة إليهم أكثر احتجابًا من معنى الإجراءات السحرية للساحر بالنسبة إلى ’المتوحش‘ لا، أبدًا، إن مجرد إضفاء الطابع الكلي (Universalisierung) على المعرفة المتعلقة بشروط فعل الجماعة وروابطه لا يتسبب بالعقلنة، وإنما في أغلب الأحيان يؤدي بالتحديد إلى الضد منها»[56].

يحيل فيبر على شيء من قبيل نزعة تقليدية (Traditionalismus) من درجة ثانية، على نزع الطابع الإشكالي (Entproblematisierung) عن مرافق خصبة بالمفترضات المسبقة، حيث تتجسد بنى معينة من العقلانية. ومن ثم، فإن الإيمان بالقانونية يمكننا أن نفهمه بوصفه تعبيرًا عن هذا النوع من التقليد (Tradionalisierung)[57]. ولكن أيضًا في هذه الحالة بالتحديد إنما توجد **الثقة** في الأساسات العقلانية للنظام القانوني، المفترضة في شكل عام (global)، والتي من شأنها أن تجعل قانونيةَ قرارٍ ما **مؤشرًا** (Anzeichen) على الشرعية، وهذا ما رآه فيبر ذاته: «ما يمنح موقف ’المتحضر‘ من هذه الزاوية لمسته ’العقلانية‘ المخصوصة، على الضد من ’المتوحش‘ إنما هو هذا الأمر: الإيمان الثابت بأن شروط حياته اليومية، وذلك يعني الآن: القطار أو المصعد أو المال أو العدل أو الجيش أو الطب، هي مصنوعات إنسانية لها من حيث المبدأ ماهية عقلانية، نعني مفتوحة أمام المعرفة والخلق والمراقبة على أساس عقلاني – وهو ما له بالنسبة إلى طابع ’الاتفاق‘ تبعات معينة ذات وزن ثقيل»[58]. هكذا، فإن نظامًا قانونيًّا ما يدعي الصلاحية في معنى توافق عقلاني، ولو أن المشاركين ينطلقون من أنه ربما يكون الخبراء وحدهم هم الذين بإمكانهم أن يقدموا عللًا جيدة بالنسبة إلى بقاء هذا النظام، في

---

(56) Ibid., pp. 212 f.

(57) فرض الطابع التقليدي، فرض التقاليد. (المترجم)

(58) Ibid., p. 214.

حين أن غير المختصين (die Laien) في القانون ليسوا لهذا الغرض بالذات (ad hoc) في وضع يمكنهم من ذلك.

كيفما قلبنا الأمر، فإن القانونية القائمة على التشريع الوضعي فحسب تستطيع أن **تشير** (anzeigen) إلى شرعية كامنة في أساسها، ولكن لا تستطيع أن **تعوضها**، فالإيمان بالقانونية ليس نمطًا مستقلًّا من الشرعية[59].

**في جدلية العقلنة الصورية والعقلنة المادية:** بعد أن أخذ فيبر بالمفهوم الوضعاني للقانون وبعد أن طور المفهوم القراراتي للشرعية القائمة على الإجراءات، فقد صار يمكنه أن ينقل القطب الذي تدور حوله عقلنة القانون إلى دائرة القيم العرفانية وأن يبحث فيها في شكل مستقل عن منظورات العقلنة الإتيقية. ولكن ما إن تتم إعادة تأويل (uminterpretieren) عقلنة القانون على نحو يحولها مسألة متعلقة بالتنظيم العقلاني بمقتضى غاية للاقتصاد والإدارة العقلانيين بمقتضى غاية، فإن مسائل التجسيد المؤسساتي للعقلانية الخلقية - العملية لا يمكن أن تُوضَع جانبًا فحسب، بل تقريبًا يمكن أن يتم قلبُها إلى الضد: فهذه الأخيرة تظهر الآن بوصفها منبعًا للاعقلانية، وفي أي حال «للحوافز التي من شأنها أن تُضعف النزعة العقلانية (Rationalismus) الصورية للقانون»[60].

يخلط فيبر اللجوء إلى الحاجة لتعليل السيطرة القانونية، وبالتالي كل محاولة للعودة إلى القاعدة الأساسية لاتفاق عقلاني ما، بأي دعوة إلى قيم خصوصية. ولهذا السبب لا تعني **العقلنة المادية للقانون** بالنسبة إليه شيئًا من قبيل الإضفاء المتدرج لطابع إتيقي (Ethisierung) معين، بل تدمير العقلانية العرفانية للقانون: «والآن نشأت مع ظهور المشاكل الطبقية الحديثة مطالبُ قانونية مادية من طرف جزء من المعنيين بالقانون (Rechtsinteressenten) (من فئة العمال تخصيصًا) من جهة أولى، ومن طرف أيديولوجيي القانون (Rechtsideologen) من جهة أخرى، الذين يوجهون جهودهم تحديدًا ضد حصر الصلاحية في هذا النوع من المقاييس

(59) من أجل سد هذه الفجوة، أقحم شلوشتر (بالاستناد إلى هـ. هلر) «مبادئ قانونية» من واجبها أن تؤدي وظيفة الجسر بين القانون الوضعي وأسس إتيقا المسؤولية .Schluchter, *Die Entwicklung*, pp. 155 f إن منزلة هذه المبادئ تبقى غير واضحة، وهي بمثابة عنصر غريب داخل نسقية فيبر.

(60) Weber, *Wirtschaft*, p. 654.

القائمة على إتيقا الصفقات التجارية (geschäftssittlich)، ويطالبون بقانون اجتماعي على أساس مصادرات إتيقية عاطفية (pathetisch) (من قبيل 'العدالة' و'الكرامة الإنسانية'). لكن هذا الأمر من شأنه أن **يضع النزعة الصورانية للقانون** موضع سؤال»[61]. وهذا المنظور إنما يسمح لنا بأن ننزل تطور القانون في نطاق جدلية العقلنة، وإن كان ذلك من دون شك على سبيل التهكم.

اشتغل فيبر بشكل قوي على السمات الصورية للقانون التي على أساسها يكون ملائمًا بوصفه وسيلة تنظيمية بالنسبة إلى المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، إلا أنه قد حصر مفهوم القانون حصرًا وضعانيًّا إلى حد بعيد، بحيث إنه استطاع في ما يتعلق بعقلنة القانون أن يتجاهل الجانب الخلقي - العملي (مبدأ التعليل) وألا يحتاج إلى الاهتمام إلا بالجانب العرفاني - الأداتي (مبدأ التشريع) وحده. إن فيبر إنما يأخذ أشكال التقدم في التطور الحديث للقانون حصريًّا من زاوية نظر العقلانية الصورية، بمعنى من زاوية نظر تشكيلٍ محايدٍ قيميًّا ومقررٍ بحسب جانبي الغاية والوسيلة لدوائر الفعل التي هي مصممة على نمط الفعل الاستراتيجي. ومن ثم فإن عقلنة القانون لم تعد تنقاس، كما هو الحال مع الإتيقا والسلوك في الحياة، طبقًا للقوانين الخاصة بدائرة القيم الخلقية - العملية، بل هي على الأرجح مقترنة بخطوات تقدم المعرفة في دوائر القيم العرفانية - الأداتية.

وفي شأن هذه العقلنة الصورية للقانون ذكر فيبر مؤشرات إمبيريقية، وقبل كل شيء تحسين الصفات الصورية للقانون، وهذا بمقدار ما يمكننا أن نرى ذلك أ) في التنسيق التحليلي العميق للقضايا القانونية، وفي التعامل المحترف مع المعايير القانونية الذي يحمل بصمة الخبراء الحقوقيين، وب) في رد الشرعية إلى الصبغة القانونية، وذلك يعني في تعويض مشاكل التعليل بمشاكل الإجراءات. وما هو مميز لهذين المنزعين هو فضلًا عن ذلك النزعة التقليدية الثانوية للعاميين (Laien) في مقابل قانون صار غير قابل للاختراق، ولكنه من حيث الأساس هو معترَف به بوصفه «عقلانيًّا»: «... إن ما هو تحت كل الظروف نتيجة حاصلة عن التطور التقني والاقتصادي، وعلى الرغم من كل قضاء عامي (Laienrichtertum)، وما هو بمثابة الجهل المتزايد على نحو لا مرد له بالقانون المنتفخ على الدوام

---

(61) Ibid., p. 648.

بمضمون تقني من طرف العاميين، وبالتالي الطابع المتخصص للقانون، والتقويم المتزايد للقانون السائغ في كل مرة بوصفه جهازًا تقنيًا، عقلانيًا، ومن ثم مصوغًا من جديد في كل مرة على نحو عقلاني بمقتضى غاية، ومتخلصٍ من أي قدسية في المحتوى، هذا الأمر إنما هو قدره الذي لا محيد عنه. وهذا القدر يمكن أن يتم التعتيم عليه من خلال الامتثال المتزايد بناءً على علل عامة في كثير من الأحيان للقانون القائم يومًا ما، ولكن لا يمكن الالتفاف عليه أو الابتعاد منه بالفعل»[62].

صحيح أن «الجهل بالقانون المنتفخ على الدوام بمضمون تقني» يُمدد طريق الشرعية، ويخفف من ضغط الشرعية على الإدارة العمومية. بيد أن تمديد طريق الشرعية لا يعني أن الإيمان بالقانونية يمكنه أن يعوض الإيمان بشرعية المنظومة القانونية. إن الفرضية التي تأتت مع الوضعانية القانونية، والتي أُخذ بها وبولغ فيها من جهة المدرسة الوظيفية في العلوم الاجتماعية، والقاضية بأن الادعاءات المعيارية للصلاحية يمكن عمومًا، ومن دون تبعات يُعتد بها بالنسبة إلى وجود المنظومة القانونية، أن تنكمش في وعي الأعضاء المنضوين إلى المنظومة، هذه الفرضية ليست متينة من الناحية الإمبيريقية. وفضلًا عن ذلك فإن هاته الاستراتيجيا المفهومية إنما لها نتيجة إشكالية في غاية من الخطورة، ألا وهي أن فيبر ينبغي أن ينزع الأهلية (abqualifiziern) عن كل الحركات المضادة التي تعارض خلخلة القانون الحديث ويحوله إلى مجرد وسيلة تنظيمية متخلصة من سياقات التعليل الخلقية - العملية، حاكمًا على تلك الحركات بأنها «عقلنة مادية». وهو يُدرج من دون تمييز في خانة النزعات «المضادة للصورانية» في تطور القانون، سواء النزعات الرامية إلى إعادة أدلجة الأسس القانونية، والتي تعتدي في شكل وقائعي على المنزلة مابعد التقليدية للقانون، أم من جهة أخرى، الدفع نحو عقلنة إتيقية للقانون، والتي تعني تجسيدًا أوسع نطاقًا للبنى مابعد التقليدية للوعي.

عن ذلك تنجم نتيجة ساخرة بالنسبة إلى التشخيص الذي عقده فيبر، إذ يتذمر فيبر من استقطاب توجهات الفعل الإتيقية حول التوجهات النفعية، وهو يتصور هذا الاستقطاب بوصفه نحوًا من فك ارتباط الأساسات التحفيزية عن دوائر القيم الخلقية - العملية. لذا كان ينبغي عليه أن يحيي الحركات التي تنقلب

---

(62) Ibid., p. 656.

ضد النزعات الموازية في القانون. وما يظهر له ها هنا بوصفه سعيًا نحو استقلال المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية وتحولها إلى «صدفة فولاذية من العبودية»، كان يجب أن لا يظهر أقل خطرًا هنا، حيث يتعلق الأمر مع ذلك بفك ارتباط القانون، بما هو نواة للإدماج الاجتماعي في منظومة المؤسسات، عن دوائر القيم الخلقية - العملية نفسها. لكن ما حدث هو بعين الضد، إذْ يرى فيبر إضرارًا بالصفات الصورية للقانون ليس في المحاولة التقليدوية لإعادة أدلجة (Reideologisierung) القانون فحسب، وإنما كذلك في الجهود التقدمية إلى إعادة ربط القانون بالمقتضيات الإجرائية للتعليل: «ولكن في أي حال، فإن دقة العمل من الناحية القانونية، كما تفصح عن نفسها في علل الأحكام، سوف تصبح محدودة جدًّا، عندما تأخذ الاستدلالات السوسيولوجية والاقتصادية أو الإتيقية مكان المفاهيم القانونية. إن الحركة الجارية هي، إجمالًا، واحدة من ردات الفعل المميزة ضد سيطرة 'أهل الاختصاص' (Fachmenschentum)[63] والمذهب العقلاني الذي هو بلا ريب الأب الحقيقي الذي تأتت منه في آخر المطاف»[64].

لم يكن فيبر في وضع يمكنه من أن يرتب هاتين اللحظتين على النمط الخاص بعقلنة جزئية للمجتمعات الرأسمالية المتطورة، على شاكلة يتم فيها الاحتفاظ بمتانة التقويم الذي صدر عنه من طرف التطور اللاحق للأخلاق والقانون. بيد أنه ليس لدي نية في أن أتعقب جذور هذا الوهن (Inkonsistenz)[65] على طريقة النقد الأيديولوجي، فإن ما أهتم به هو العلل المحايثة، لكون فيبر لا يستطيع أن يذهب في نظريته عن العقلنة بالكيفية التي تُطبق بها. إنه عندما تتم الإبانة عن الأخطاء التي اشتبهتُ بوجودها في نظرية البناء ذاتها فحسب، إنما يمكن أيضًا أن يُعاد بناء المحتوى النسقي للتشخيص الذي قام به فيبر عن العصر الحاضر، وذلك على نحو أننا نستطيع أن نستنفد طاقة الإثارة التي تنطوي عليها نظرية فيبر بالنسبة إلى الأهداف الخاصة بتحليل يتصدى إلى عصرنا الحاضر. وأفترض أن الأخطاء تقع في موقعين مهمين من الاستراتيجيا النظرية.

---

(63) المتخصصون، الخبراء... (المترجم)

(64) Ibid., p. 655.

(65) الوهن وليس «المتانة» (Konsistenz) كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 280). (المترجم)

**أولًا**، سوف أقوم برصد عقبات أو اختناقات التكون المفهومي لنظرية الفعل، فإن هذه تمنع فيبر من البحث في عقلنة منظومات الفعل من جوانب أخرى غير الجانب الوحيد للعقلانية بمقتضى غاية، وعلى الرغم من كونه قد وصف عقلنةَ صور العالم وتمايزَ دوائر القيم الثقافية المحددة للحداثة، بالاعتماد على جهاز مفهومي من شأنه أن يبرز العقلنة الاجتماعية للعيان في كل طابعها المركب - والذي من شأنه على وجه الخصوص أن يشمل أيضًا الظواهر الخلقية - العملية والجمالية - التعبيرية للنزعة العقلانية الغربية. وهذا المشكل سوف يمنحنا فرصةً أن نعود إلى المفهوم الأساسي للفعل التواصلي في صلة مع تحليل نقدي لنظرية الفعل الفيبرية، وأن نذهب قدمًا في توضيح مفهوم العقل التواصلي (الفاصل التأملي الأول).

**ثانيًا**، أود أن أبين أن التباس عقلنة القانون لا يمكن أن تُتَصور في شكل مناسب داخل حدود نظرية في الفعل عمومًا، إذ يغلب على النزعات نحو القونية (Verrechlichung) نحوٌ من التنظيم الصوري لمنظومات الفعل الذي ينتج منه في واقع الأمر انفصالٌ للمنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية عن أساساتها الخلقية - العملية. لكن هذا السعي إلى تحقيق استقلال المنظومات الفرعية المراقبة ذاتيًّا عن عالم حياة مهيكَل على نحو تواصلي، هو ليس له من شأن مع عقلنة توجهات الفعل بمقدار ما له على الأرجح من صلة مع مستوى جديد من تمايز المنظومة. وهذا المشكل سوف يمنحنا فرصةً أن نقوم ليس بتوسيع مقاربة نظرية الفعل على خط نظريةٍ في الفعل التواصلي فحسب، بل أيضًا بربطها مع مقاربة نظرية المنظومات (الفاصل التأملي الثاني). وحده إدماج المقاربتين كلتيهما من شأنه أن يجعل نظرية الفعل التواصلي أساسًا حاملًا لنظرية في المجتمع، يكون في مستطاعها أن تضطلع بإشكالية العقلنة الاجتماعية التي تصدى لها فيبر أول مرة، مع حظ من النجاح (التأمل الختامي).

# -III-

# الفاصل التأملي الأول:
# الفعل الاجتماعي والنشاط
# بمقتضى غاية والتواصل

## ملاحظة تمهيدية عن النظرية التحليلية في الدلالة وفي الفعل

حين يتابع المرء أبحاث فيبر في سوسيولوجيا الدين، فإنه يوجد أمامه سؤالٌ إمبيريقي، وبالتالي سؤال مفتوح، ألا وهو لماذا أن مركبات العقلانية الثلاثة، التي حصل تمايزُها بعد انهيار الصور التقليدية للعالم، لم تجد سبيلًا إلى تجسد مؤسساتي متوازن في أنظمة الحياة في ظل المجتمعات الحديثة، ولم تحدد الممارسة التواصلية اليومية بالدرجة ذاتها. لكن فيبر، عبر الفرضيات الأساسية لنظريته في الفعل، استبق الحكم (präjudizieren) على هذا السؤال بحيث إن مسارات العقلنة **الاجتماعية** لا يمكن أن تبدو للعيان إلا من زوايا نظر العقلانية بمقتضى غاية. ولهذا السبب أود أن أعرض (erörtern) مآزق الاستراتيجيا النظرية التي تعاني منها نظريته عن الفعل، وأن أجعل من هذا النقد نقطة انطلاق لإجراء مزيد من التحليل لمفهوم الفعل التواصلي.

سوف أتخلى في هذه الخطاطة عن أي مناظرة مع النظرية التحليلية في الفعل التي تم تطويرها في الحقل الأنكلوسكسوني[1]. وإن المباحث التي تم النهوض بها تحت هذا المصطلح، والتي استفدتُ من نتائجها في موضع آخر[2]، لا تمثل بأي وجه مقاربةً موحدة، لكن ما هو مشترك بينها إنما هو منهجُ تحليلِ المفاهيم وتصورٌ ضيق نسبيًّا للمشكل. والنظرية التحليلية في الفعل هي مثمرة بالنسبة إلى توضيح بنى النشاط بمقتضى غاية (Zwecktätigkeit). وبلا ريب تنحصر في الأنموذج الذري للفعل لفاعلٍ معزول وتتجاهل آليات التنسيق (Koordinierung) بين الأفعال التي من خلالها تحدث العلاقات البيشخصية (interpersonal). وهي تتصور الأفعال تحت المسبقة الأنطولوجية الخاصة تحديدًا بعالم مؤلف من حالات الأشياء

---

(1) M. Brand and D. Walton (eds.), *Action Theory* (Dordrecht: 1976); and A. A. Beckermann, *Analytische Handlungstheorie. Handlungserklarungen* (Frankfurt am Main: 1977), and G. Meggle (ed.), *Analytische Handlungstheorie Handlungsbeschreibungen* (Frankfurt am Main: 1977), vol. 1.

(2) ينظر أعلاه ص 214 وما بعدها.

الموجودة وتتجاهل تلكم الصلات - بين - فاعل - و- عالم (Aktor-Welt-Bezüge)، والتي هي جوهرية بالنسبة إلى التفاعلات الاجتماعية. ولأن الأفعال هي مردودة إلى تدخلات تتم من طريق نشاط غائي (zwecktätig) في العالم الموضوعي، فإن عقلانية العلاقات-الغاية-و-الوسيلة (Zweck-Mittel-Beziehungen) هي التي تقف في الصدارة. وفي آخر المطاف تفهم نظرية الفعل التحليلية مهمتها بوصفها ضربًا من التوضيح مابعد النظري (Metatheoretisch) للمفاهيم الأساسية، ولا تهتم بالجدوى التجريبية للفرضيات الأساسية في نظرية الفعل ولهذا السبب لا تكاد تجد أواصر العلاقة مع تكون المفاهيم في العلوم الاجتماعية. وهي تنتج مجموعة من المشاكل التي هي غير مخصصة كفايةً بالنسبة إلى الغايات التي ترمي إليها نظرية في المجتمع.

إن المذهب التجريبي إنما يكرر في حقل نظرية الفعل التحليلية معاركَ انتهت بالهزيمة منذ أمد طويل، إذ يتعلق الأمر مرة أخرى بالعلاقة بين الروح والبدن (المثالية في مقابل المادية)، وبالعلل والأسباب (Gründe und Ursachen) (حرية الإرادة في مقابل الحتمية)، وبالسلوك والفعل (الوصف الموضوعاني في مقابل الوصف غير الموضوعاني للفعل)، وبالمنزلة المنطقية لتوضيحات الفعل، وبالسببية، والقصدية ...إلخ. وحتى نصوغ ذلك بحدة، تشتغل نظرية الفعل التحليلية على بلورة المشاكل العريقة لفلسفة الوعي قبل الكانطية من منظور جديد، وذلك من دون أن تنفذ إلى المسائل الأساسية التي من شأن نظرية سوسيولوجية في الفعل.

ما هو حقيق علينا من وجهات نظر سوسيولوجية هو أن نبدأ بالفعل التواصلي وأن نتسمر عنده: «إن ضرورة وجود فعلٍ تم التنسيق في شأنه (koordiniert) إنما تُنتج في المجتمع حاجةً معينة للتواصل ينبغي أن تقع تغطيتها، إذا كان يجب على تنسيق فعلي بين الأفعال بغاية إشباع الحاجات أن يكون أمرًا ممكنًا»[3]. وبالنسبة إلى نظرية في الفعل التواصلي، تضع التفاهمَ اللغوي من حيث هو آلية التنسيق بين الأفعال (Handlungskoordinierung)، في مركز الصادرة، فإن الفلسفة التحليلية بشعبتها النواة، نظرية الدلالة، إنما تمنحنا نقطة ارتباط واعدة جدًّا. وهذا ينسحب

---

(3) S. Kanngiesser «Sprachliche Universalien und diachrone Prozesse,» in: Apel (1976), pp. 273 ff.,

وفي هذا الموضع، ص 278.

Th. B. Farrell, «Language-Action. A Paradigm for Communication,» *Quart. J. of Communication*, 62 (1976), pp. 333 f.

بدرجة أقل على ذلك النوع من مقاربة نظرية الدلالة التي تقف في ناحية أقرب ما تكون إلى نظرية الفعل، نعني بالنسبة إلى ما تبلور بالرجوع إلى أبحاث هربرت بول غرايس[4] التي استكملها كليف ستابلس لويس[5] وعمل عليها ستيفن شيفر[6] أو بينيت[7] تحت عنوان **السيمانطيقا القصدية**[8]. وهذه النظرية الاسمانية في الدلالة هي ليست مناسبة بالنسبة إلى توضيح آلية التنسيق بين التفاعلات التي تتم بتوسط لغوي، وذلك من أجل أنها تحلل عملية (der Akt) التفاهم هي بدورها بحسب مقياس الفعل الموجه نحو النتائج (konsequenzenorientiert).

يرتكز علم الدلالة القصدي على التمثل المضاد لبادئ الرأي (kontraintuitiv)، والقاضي بأن فهم دلالة عبارة رمزية **ش** يمكن أن تُرد إلى فهم مقصد متكلم «م»، لأنْ يمنح سامعًا «س» شيئًا ليفهمه بمساعدة علامة ما. وبهذه الطريقة، فإن نمطًا مشتقًا من التفاهم الذي يمكن أن يرجع إليه متكلم ما إذا كان الطريق إلى تفاهم مباشر قد صار مسدودًا، إنما يتم تحويله أسلوبيًا (stilisiert) إلى نمط أصلي من التفاهم. وإن محاولة علم الدلالة القصدي أن يُرجع ما تدل عليه العبارة الرمزية «**ش**» إلى ما يقصده «م» بواسطة «**ش**»، وبصياغة أخرى ما يدعونا إلى فهمه (zu verstehen gibt) بشكل مباشر، تفشل لأن ها هنا أمرين اثنين مختلفين بالنسبة إلى سامع ما، أنْ يفهم ماذا **يقصد** «م» بواسطة «**ش**»، نعني أن يفهم الدلالة من وراء «**ش**»، وأنْ **يعرف** المقصد الذي يتبعه «م» عبر استعمال «**ش**»، وبالتالي **الغاية** التي **يريد** «م» أن يبلغها بواسطة الفعل الذي أتاه. وهكذا، لن ينجح «م» في تحقيق مقصده من حمل «**س**» على قصده الدلالي إلا إذا عرف «**س**» مقصد «م» من أن يتواصل معه، وفهم ماذا قصد «م» من وراء تحقيق مقصده التواصلي، إذْ بمعرفة مقصد التواصل لدى «م» فحسب، لن يفهم «**س**» ما قصد «م»، نعني **عمّا** يريد أن يتواصل معه[9].

---

(4) H. P. Grice, «Intendieren, Meinen, Bdeuten;» «cher-Bedeutung und Intentionen,» in: G. Meggle (ed.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 2 ff., 16 ff.

(5) D. Lewis, *Conventions* (Cambridge, Massachusetts: 1969; Berlin: 1975).

(6) St. Schiffer, *Meaning* (Oxford: 1972).

(7) J. Bennett, *Linguistic Behavior* (Cambridge: 1976).

(8) J. Heal, «Common Knowledge,» *Philos. Quart.*, vol. 28 (1978), pp. 116 ff., and G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation* (Berlin: 1981).

(9) عن النقد المفصل لهذا الأمر، ينظر: Jürgen Habermas, «Intentionalistische Semantik,» in: =

ليست مفيدة بالنسبة إلى نظرية في الفعل التواصلي إلا تلكم النظريات التحليلية في الدلالة التي تتعلق ببنية العبارات اللغوية بدل التعلق بمقاصد المتكلم، ومع ذلك فهي نظرية تحتفظ في مرأى النظر بالمشكل الذي يدور حول كيف يمكن أن يتم الربط بين الأفعال الصادرة عن فاعلين عدة بمساعدة آلية التفاهم، وذلك يعني كيف يمكن أن يتم التشبيك (vernetzt) بينها في نطاق فضاءات اجتماعية وحقب تاريخية. وإن ما هو مُمَثَّلٌ بالنسبة إلى هذا الإشكال الخاص بنظرية التواصل هو **أنموذج الأرغانون** (Organonmodell) الذي أعده **كارل بيلر**. ينطلق بيلر[10] من الأنموذج السيميوطيقي للعلامة اللغوية التي هي مستخدمة من طرف متكلم (باعث) وذلك بهدف أن يتفاهم مع سامع (متقبل) عن نوع من الموضوعات وحالات الأشياء. وهو يميز بين ثلاث وظائف لاستخدام علامات هي تواليًا: الوظيفة العرفانية التي تتعلق بعرض حالة من حالات الأشياء، والوظيفة الإفصاحية التي تهم الإنباء عن تجارب الحياة الخاصة بالمتكلم، والوظيفة الندائية (appelativ) للدعوات التي تكون موجهة نحو المخاطَبين. ووظيفة العلامة اللغوية أن تعمل في الوقت ذاته بوصفها رمزًا وعرَضًا (Symptom) وإشارةً (Signal): «فهي **رمزٌ** بحكم إسنادها إلى الموضوعات وأوضاع الأشياء، وهي **عرَضٌ** (علامة، مؤشر) بحكم تبعيتها الباعث الذي تعبر عن باطنيته، وهي **إشارة** بحكم دعوتها للسامع الذي تضبط سلوكه الخارجي أو الباطني كما من خلال علامات مرور أخرى»[11].

لا أحتاج إلى الخوض في كيفية تلقي هذا الأنموذج اللغوي ونقده في نطاق علم اللغة وعلم النفس[12]، لأن التدقيقات الحاسمة (مع بعض الاستثناء)[13]

---

*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), = pp. 307 ff.; A. Leist, «Über einige Irrtümer der intentionalen Semantik (1978),» *Linguistic Agency Univ. of Trier*, series A, paper no. 51,

ويقارن أيضًا: K. O. Apel: «Intentions, Conventions and Reference of Things,» in: H. Parret (ed.), *Meaning and Understanding* (Berlin: 1981), «Three Dimensions of Understanding and Meaning in Analytic Philosophy,» *Soc. Criticism*, vol. 7 (1980), pp. 115 ff.

(10) K. Bühler, *Sprachtheorie* (Jena: 1934).

(11) Ibid., p. 28.

(12) W. Busse, «Funktionen and Funktion der Sprache,» in: B. Schlieben-Lange (ed.), *Sprachtheorie* (Hamburg: 1975), p. 207, and G. Beck, *Sprechakte und Sprachfunktionen* (Tübingen: 1980).

(13) R. Jakobson, «Linguistik und Poetik (1960),» in: R. Jakobson, *Poetik*, Ed. by E. Holenstein und T. Schelbert (Frankfurt am Main: 1979), pp. 83 ff.

قد تم اتخاذها من جهة تحليل اللغة، وفي الأقل فإن نظريات الدلالة التحليلية الثلاث الأكثر أهمية إنما يمكن إدراجها في أنموذج بيلر على نحو أنها تدقق نظرية التواصل من الداخل، عبر التحليل الصوري لقواعد استخدام العبارات اللغوية، وليس من الخارج، عبر إعادة صياغة سبرانية (kybernetisch) لمسار الإرسال. وإن خط نظرية الدلالة هذا نحو تهيئة أنموذج الأرغانون إنما يقود بعيدًا من التصور الوضعاني (objektivistisch) لمسار التفاهم، من حيث هو تدفق من المعلومات بين الباعث والمتقبل[14]، وذلك باتجاه مفهوم صوري تداولي عن تفاعل يتم بتوسط عمليات تفاهم، بين ذوات قادرة على الكلام وعلى الفعل.

في اتصال مع النظرية التداولية في العلامة التي أدخلها بيرس (Peirce) وطورها موريس (Morris)، قام كارناب (Carnap) بتقريب منهل المركب الرمزي الذي كان بيلر يفحص عنه أول الأمر بطريقة وظيفانية فحسب، وذلك من زوايا النظر النحوية والدلالية لتحليلٍ للغة محدد في شكل داخلي: ليست العلامة المعزولة هي حاملة الدلالات، بل عناصر منظومة لغوية، أي جملٌ شكلُها معين عبر قواعد نحوية ومحتواها الدلالي معينة عبر العلاقة مع موضوعات أو حالات أشياء مشار إليها. مع **النحو المنطقي** لكارناب والفرضيات الأساسية لـ **علم الدلالة المرجعي** (Referenzsemantik) انفتح طريقٌ نحو التحليل الصوري لوظيفة العرض في اللغة. وعلى الضد من ذلك يفحص كارناب عن وظائف النداء ووظائف العبارة في اللغة بوصفها جوانب تداولية من استخدام اللغة، يجب أن تُترَك إلى تحليل تجريبي. وإن تداولية اللغة هي تبعًا لهذا التصور ليست معينة عبر منظومة عامة من قواعد قابلة لإعادة البناء، وذلك على شاكلةٍ بحيث إنها يمكن، على نحو شبيه بعلم النحو وعلم الدلالة، أن تنفتح أمام تحليل مفهومي.

في نهاية الأمر، فإن نظرية الدلالة بلا ريب لن يتم إرساؤها في شكل مستقر من حيث هي علم صوري إلا مع الخطوة الذاهبة من دلاليات المرجع إلى **دلاليات الحقيقة** (Wahrheitssemantik). وإن نظرية الدلالة التي سوغها فريغه (Frege)، والتي توسعت عبر فتغنشتاين الأول (Wittgenstein I) إلى حد ديفيدسون (Davidson)

---

(14) P. Watzlawick, J. H. Beavin and D. D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication* (New York: 1962); H. Hörmann, *Psychologie der Sprache* (Heidelberg: 1967); H. Hörmann, *Meinen und Verstehen* (Frankfurt am Main: 1976).

ومايكل داميت (Dummett)، إنما تضع العلاقة بين الجملة وحالة الأشياء، بين اللغة والعالم في مركز الصدارة[15]. وبهذا المنعطف الأنطولوجي تخلصت النظرية الدلالية من التصور القاضي بأن وظيفة العرض يمكن أن يتم توضيحها بمساعدة أنموذج الأسماء التي تشير إلى الموضوعات. إن دلالة الجمل وفهم دلالة الجمل لا يقبلان الفصل عن العلاقة مع صلاحية المنطوقات الثاوية في صلب اللغة. والمتكلم والسامع يفهمان دلالة جملة ما، عندما يعرفان تحت أي شروط تكون الجملة صائبة (wahr). ووفقًا لذلك هما يفهمان دلالة لفظة ما، عندما يعرفان نوع المساهمة التي قامت بها بحيث تستطيع الجملة التي تكونت بمساعدتها أن تكون صائبة. وهكذا تبسط سيمانطيقا الحقيقة الطرح القاضي بأن دلالة جملة ما هي متعينة من جهة شروط حقيقتها، ومن ثم تتم بلورة الرابط الداخلي بين **دلالة** عبارة لغوية و**صلاحية** جملة مكونة بمساعدتها بادئ الأمر بالنسبة إلى بُعد العرض اللغوي لحالات الأشياء.

بلا ريب إن هذه النظرية ملزمة بأن تحلل كل الجمل بحسب مقياس الجمل التقريرية (assertorisch)[16]، وحدودُ هذه المقاربة إنما تصبح منظورة بمجرد أن يتم إدراج الضروب المختلفة لاستخدام الجمل في نطاق أي فرق بين القوة التقريرية وفي صيغة أخرى الاستفهامية للإثباتات (Behauptungen) أو الأسئلة، وبنية جمل المنطوقات (Aussagesätze) المستخدمة في هذه التعابير (Äusserungen)[17]. ولقد امتدت السيمانطيقا الصورية للجمل على الخط الذاهب من فتغنشتاين الثاني (Wittgenstein II) إلى سيرل (Searle) عبر أوستين (Austin). وهي لم تعد تنحصر في الوظيفة الاستعراضية للغة، بل هي تنفتح أمام تحليل غير متحيز لتنوع القوى المتضمنة-في-الكلام (illokutionär). وإن **نظرية استعمال الدلالة** إنما شأنها أيضًا أن تجعل الجوانب التداولية للعبارة اللغوية مفتوحة أمام تحليل مفهومي،

(15) K. O. Apel, «Die Entfaltung der analytischen Sprachphilosophie,» in: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 2,

يقارن أيضًا: St. Davis, «Speech Acts, Performance and Competence,» *J. of Pragmatics*, vol. 3 (1979), pp. 497 ff.

(16) اللفظة الألمانية نحتها كانط. (المترجم)

(17) التعابير بالمعنى التداولي. (المترجم)

وإن **نظرية الأعمال الكلامية** (Sprechakte) إنما تعني الخطوة الأولى نحو تداولية صورية، شأنها أن تمتد إلى طرائق استخدام غير عرفانية. إلا أنها تبقى، في الوقت ذاته، كما بينت المحاولات الساعية إلى نسقنة (Systematisierung) أصناف الأعمال الكلامية والتي تذهب من ستينوس (Stenius) إلى سيرل عبر كيني (Kenny)، مرتبطةً بالمسبقات الأنطولوجية الضيقة التي تنطوي عليها سيمانطيقا الحقيقة. لا تستطيع نظرية الدلالة أن تلحق بمستوى الإدماج الخاص بنظرية التواصل التي استشرفها بيلر على نحو برنامجي، إلا إذا أمكن لها أن تمنح إلى وظائف النداء ووظائف العبارة (وإذا اقتضت الحال إلى الوظيفة «الشعرية» التي أكدها جاكبسون، المتصلة بوظيفة العرض ذاتها) التي تنطوي عليها اللغة، تعليلًا نسقيًّا، وذلك بطريقة شبيهة بما فعلته سيمانطيقا الحقيقة بالنسبة إلى الوظيفة الاستعراضية للغة. ولقد خطوت بعض الخطى على هذه الطريق في تأملاتي من أجل تداولية كلية[18].

يمكن أن يتم ربط نظرية بيلر عن وظائف اللغة مع مناهج نظرية الدلالة التحليلية ورؤاها، وأن تُحول إلى نواة أساسية من أجل نظرية في الفعل موجهة نحو التفاهم، وذلك إذا أمكننا أن نعمم مفهوم الصلاحية (Geltung) في ما أبعد من صلاحية الحقيقة الخاصة بالقضايا، ولم نعد نتعرف إلى شروط الصلوحية (Gültigkeit) في المستوى الدلالي فحسب، في ما يخص القضايا، بل أيضًا في المستوى التداولي في ما يخص التعابير. ومن أجل هذه الغاية، فإن تغيير البراديغم الذي أدخله أوستين في فلسفة اللغة[19]، والذي قدمه كارل أوتو آبل بطريقة تاريخية مضيئة، ينبغي أن يقع تجذيره على نحو بحيث إن القطع مع «ميزة - اللوغوس (Logos-Auszeichnung) في اللغة»، نعني مع التفضيل الذي تتمتع به وظيفة العرض لديها، إنما تكون له أيضًا تبعات بالنسبة إلى اختيار المسبقات الأنطولوجية لنظرية اللغة. لا يتعلق الأمر بأن نسمح إلى جانب النمط التقريري بأنماط أخرى مبررة من استخدام اللغة فحسب، فبالنسبة إلى هذه الأنماط الأخرى ينبغي على الأرجح أن يتم إثبات ادعاءات الصلاحية وعلاقات العالم بطريقة شبيهة لما يجري مع النمط

---

(18) Habermas, «Intentionalistische».

(19) K. O. Apel, «Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der Sprache,» in: *Festschrift für Perpeet* (Bonn: 1980).

التقريري[20]. في هذا الاتجاه يهدف اقتراحي إلى ألا نرفع الدور **المتضمن-في-الكلام** (illokutionär) بوصفه قوة **غير عقلانية** (irrational) في مقابل الجزء القضوي المعلل للصلاحية، بل أن نتصوره باعتباره ذلك المكون الذي شأنه أن يخصص **أي** ادعاءِ صلاحيةٍ يرفع متكلمٌ ما بواسطة التعبير الذي يخصه، **كيف** يرفعه **ومن أجل ماذا** يرفعه.

من خلال القوة المتضمنة-في-الكلام، يستطيع متكلمٌ أن يحفز سامعه على أن يقبل ما يقترحه عليه من عمل كلامي، ومن ثم أن ينخرط معه في **رابطة محفزة عقلانيًا**. ويفترض هذا التصور أن ذواتًا قادرة على الكلام وعلى الفعل يمكنها أن تتخذ أكثر من علاقة مع عالم واحد فقط، وأنها، من جهة ما تتفاهم بعضها مع بعض على شيء ما داخل عالم ما، تؤسس تواصلها على منظومة من العوالم، تفترض أنها مشتركة. وفي هذا السياق كنت اقترحت أن نمايز العالم الخارجي إلى عالم موضوعي وعالم اجتماعي، وأن نقدم مفهوم العالم الداخلي بوصفه مفهومًا تكميليًا بالنظر إلى هذا العالم الخارجي. بذلك يمكن لادعاءات الصلاحية المتعلقة بالحقيقة والسداد والصدقية أن تُستخدم بوصفها خيطًا هاديًا من أجل اختيار الرؤى النظرية التي من خلالها يمكن تعليل الأنماط الأساسية لاستعمال اللغة، أو وظائف اللغة، وتصنيف الأفعال الكلامية (Sprechhandlungen) المتنوعة بحسب كل لغة مفردة. وتبعًا لذلك، فإن الوظيفة الندائية للغة بحسب بيلر ينبغي أن تنقسم إلى وظائف تنظيمية (regulativ) ووظائف أمرية (imperativ). وفي نطاق الاستعمال التنظيمي للغة يرفع المشاركون ادعاءاتِ صلاحيةٍ معياريةً وذلك بطرائق متعددة ويرتبطون بشيء ما داخل عالمهم الاجتماعي المشترك، أما في نطاق الاستعمال الأمري للغة فهم يرتبطون بشيء ما داخل العالم الموضوعي، حيث يرفع المتكلم تجاه المخاطَب ادعاءً للسلطة حتى يحمله على أن يفعل على نحو بحيث تأتي إلى الوجود حالةُ الأشياء التي يهدف إليها (bezweckt). وإن نظرية تواصلية، تمت بلورتها على هذا الخط بطريقة صورية تداولية، إنما يمكن أن تصبح مثمرة بالنسبة إلى نظرية سوسيولوجية في الفعل، إذا أفلحنا في أن نبين كيف تضطلع الأعمال التواصلية، وذلك يعني الأفعال الكلامية أو التعابير غير الشفوية (nichtverbal) المكافئة لها، بوظيفة التنسيق بين الأفعال، وأن تقوم **بمساهمتها في بناء التفاعلات**.

---

(20) ينظر أعلاه ص 219 وما بعدها.

أخيرًا، إن الفعل التواصلي هو محال على سياقات المواقف التي تمثل من جهتها قطاعات من عالم الحياة الخاص بالمشاركين في التفاعل. وحده هذا التصور عن عالم الحياة الذي يمكن أن يتم إدخاله بوصفه مفهومًا تكميليًّا للفعل التواصلي بالاستناد إلى التحليلات التي أثارها فتغنشتاين عن الخلفية المعرفية[21]، من شأنه أن يؤمن ربط نظرية الفعل بالمفاهيم الأساسية لنظرية المجتمع.

في إطار فاصلٍ تأملي، لا أستطيع في أفضل الأحوال سوى أن أجعل هذا البرنامج مستساغًا. وبالانطلاق من الصيغتين الاثنتين لنظرية الفعل الفيبرية أود بادئ الأمر أن أجعل القيمة المركزية لمشكلة التنسيق بين الأفعال واضحة للعيان (1). ثم بعد ذلك أود أن أستثمر تمييز أوستين بين الأعمال المتضمنة - في - الكلام والأعمال المؤثرة-بالكلام (perlokutionär) في رسم حد يفصل الأفعال الموجهة نحو التفاهم عن الأفعال الموجهة نحو النجاح (2)، وذلك من أجل البحث في مفعول الرابطة المتضمنة - في - الكلام الناجم عن عروض الأعمال الكلامية (3) وفي دور ادعاءات الصلاحية القابلة للنقد (4). وإن مناظرة المحاولات المنافسة الرامية إلى تصنيف الأفعال الكلامية، إنما تفيد في تعزيز هذه الطروحات (5). وأخيرًا أود أن أشير إلى بعض الانتقالات من المستوى الصوري التداولي للبحث إلى التداولية التجريبية، وأن أفسر، في ما يخص العلاقة بين الدلالة اللفظية والدلالة التابعة للسياق التي من شأن الأفعال الكلامية، لماذا ينبغي أن يقع استكمال مفهوم الفعل التواصلي بواسطة تصور عالم الحياة (6).

## (1) صيغتان اثنتان عن نظرية الفعل لدى فيبر

قام فيبر بادئ الأمر بإدخال «المعنى» باعتباره مفهومًا أساسيًّا في نظرية الفعل وميز الأفعال عن السلوك القابل للملاحظة، وذلك بالاستعانة بهذه المقولة: «لا يجب أن يُسمى سلوكٌ إنساني ما فعلًا (Handeln) (وسيان أن يكون نشاطًا خارجيًّا أو داخليًّا، امتناعًا أو قبولًا)، إلا عندما - من جهة ما - يربطه الفاعل أو الفاعلون بمعنى ذاتي»[22]. لم يكن يدور في خلد فيبر عندئذ أي نظرية في الدلالة، وإنما

(21) L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* (Frankfurt am Main: 1970).

(22) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 3.

نظرية قصدية (intentionalistisch) في الوعي. وهو لا يشرح «المعنى» بالاستعانة بأنموذج الدلالات اللغوية، ولا يُحيل «المعنى» على الوسط اللغوي للتفاهم الممكن، بل على الآراء والمقاصد الخاصة بذاتٍ فاعلة (Handlungssubjekt) متمثلة أول الأمر على نحو معزول. هذا التحديد الأولي للمسار من شأنه أن يفصل فيبر عن أي نظرية في الفعل التواصلي: ليست العلاقة الشخصية المتبادلة التي تُحيل على التفاهم اللغوي، بين ذاتين في الأقل قادرتين على الكلام وعلى الفعل، هي التي تسوغ بوصفها علاقة أساسية، بل النشاط الغائي لأي ذات فاعلة معزولة.إذْ يتم تمثل التفاهم اللغوي، كما هو الأمر في السيمانطيقا القصدية، بحسب مقياس التأثير المتبادل لذواتٍ فاعلة في شكل غائي بعضها في بعض: «إن جماعة لغوية إنما يتم عرضها في الحالة 'العقلانية بمقتضى غاية' من جهة ما هي حالة نمطية - مثالية (idealtypisch) قصوى، عبر أعمال فردية كثيرة... موجهة نحو توقع البلوغ لدى الآخرين إلى 'فهم' المعنى المقصود»[23]. يسوغ التفاهم بوصفه ظاهرة مشتقة، يجب أن تُبنى بالاستعانة بمفهومٍ عن القصد تم وضعه منذ البداية. وهكذا ينطلق فيبر من أنموذج غائي للفعل ويعيِّن 'المعنى الذاتي' بوصفه مقصدًا للفعل (سابقًا على التواصل). ويستطيع الفاعل إما أن يتابع مصالحه الخاصة من قبيل اكتساب السلطة أو ربح الثروة، أو يستطيع أن يريد إرضاء القيم مثل التقوى أو الكرامة الإنسانية، أو يستطيع أن يبحث عن مبتغاه في تصريف العواطف والرغبات. هذه الأهداف **النفعية** أو **القيمية** (werthaft) أو **الوجدانية** (affektuell)، التي فُصلت إلى غايات مخصوصة بموقف ما، هي بصمات مميزة للمعنى الذاتي، الذي يمكن الذوات الفاعلة أن تربطه بنشاطها المسدد نحو هدف ما[24].

لأن فيبر ينطلق من أنموذج فعل متصور في شكل مونولوجي، فهو لا يستطيع أن يُدخل مفهوم «الفعل الاجتماعي» من طريق تفسير مفهوم المعنى، بل ينبغي عليه أن يوسع أنموذج النشاط الغائي إلى تعيينَيْن اثنين، بحيث يتم استيفاء شروط التفاعل الاجتماعي: ينضاف إلى ذلك (أ) التوجه بحسب سلوك ذوات **أخرى** للفعل و(ب) **العلاقة التفكرية** لتوجهات الفعل بين مشاركين كثرٍ في التفاعل

(23) Ibid., p. 194.

(24) H. Girndt, *Das soziale Handeln als Grundkategorie der erfahrungswissenschaftlichen Soziologie* (Tübingen: 1967).

**بعضهم مع بعضهم الآخر**. وقد تردد فيبر بلا ريب في ما إذا كان عليه، في ما يتعلق بالتفاعلات الاجتماعية، أن يعتبر الشرط (أ) شرطًا كافيًا، أو ما إذا كان عليه أن يشترط (ب) أيضًا. وفي 1§ من كتابه **الاقتصاد والمجتمع** يريد أن يقول: «يجب أن لا يُسمى فعلًا 'اجتماعيًا' إلا ذلك النوع من الفعل الذي يكون معناه المقصود من طرف واحد أو أكثر من الفاعلين، متصلًا بسلوك الآخرين وموجهًا بذلك في المجرى الذي يأخذه»[25]. وعلى الضد من ذلك، يؤكد فيبر في 3§ على أن توجهات الفعل الخاصة بالمشاركين إنما ينبغي أن يتصل بعضها ببعض على نحو متبادل: «يجب على 'العلاقة الاجتماعية' أن تعني سلوكًا ذاتيًا (ein Sichverhalten) لأفراد عدة هو، طبقًا لمحتوى المعنى الذي من شأنه، سلوك معدل ومن ثم هو موجه في شكل **متبادل** لبعضهم مع بعضهم الآخر»[26].

لكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة إلى بناء نظرية في الفعل إنما هو قرار آخر. هل يجب على فيبر أن يُدخل جوانب الفعل القابلة للعقلنة في أساس الأنموذج الغائي للفعل، أم يجب على مفهوم التفاعل الاجتماعي أن يُستخدَم بوصفه أساسًا لهذا الغرض؟ في الحالة الأولى (أ) ينبغي على فيبر أن يحصر نفسه في الجوانب القابلة للعقلنة التي يسمح بها أنموذج النشاط الغائي: في عقلانية الوسيلة-و-الغاية. أما في الحالة الثانية (ب) فيُطرَح السؤال عما إذا كان ثمة أنواع مختلفة من العلاقة التفكرية في توجهات الفعل ومن ثم أيضًا جوانب **أخرى** من خلالها يمكن أن تكون الأفعال معقلَنة.

(أ) **الصيغة الرسمية**: من المعروف أن فيبر يميز بين الفعل العقلاني بمقتضى غاية والفعل العقلاني بمقتضى قيمة والفعل الوجداني والفعل التقليدي. وهذه التيبولوجيا ترتكز على فئات من أهداف الفعل، نحوها يستطيع الفاعل (der Aktor) أن يتوجه في نشاطه الغائي: أهداف نفعية وقيمية ووجدانية. وعندئذ يظهر 'الفعل التقليدي' بوصفه فئة متبقية (Restkategorie) ليس لها في بادئ الأمر من تعين أكثر من ذلك. وما يقود هذه التيبولوجيا هو على نحو جلي المصلحة الداعية إلى تمييز درجات عقلنة الفعل. إن فيبر هنا لا يبدأ بالعلاقة الاجتماعية. إنه لا يعتبر

(25) Weber, *Wirtschaft*, p. 4.

(26) Ibid., p. 19.

إلا علاقة-الغاية-و-الوسيلة التي تحكم فعلًا مونولوجيًّا متمثلًا في شكل غائي بوصفها جانبًا قابلًا للعقلنة. ومتى ما اتخذ المرء هذا المنظور، فإنه لا يكون في الأفعال ما هو مفتوح أمام التقويم الموضوعي إلا مدى **نجاعة** تدخل سببي في موقف قائم أو مدى **حقيقة** المنطوقات التجريبية التي تؤسس القاعدة المعمول بها (Maxime) أو خطة الفعل، نعني الرأي الذاتي في شأن التنظيم العقلاني للوسائل بمقتضى غاية ما.

هكذا، اختار فيبر الفعل العقلاني بمقتضى غاية بوصفه نقطة مرجعية بالنسبة إلى التيبولوجيا التي وضعها: «مثل أي فعل آخر، يمكن أن يتعين الفعل الاجتماعي أيضًا، 1. على نحو **عقلاني بمقتضى غاية**: عبر انتظارات ما تجاه السلوك الخاص بموضوعات العالم الخارجي أو بأناس آخرين وعبر استخدام هذه الانتظارات بوصفها 'شروطًا' أو 'وسائل' بالنسبة إلى **غايات** تم السعي إليها والتروي في شأنها بطريقة عقلانية على أنها ضرب من النجاح، 2. على نحو **عقلاني بمقتضى قيمة ما**: عبر الإيمان الواعي بالقيمة **الخاصية** - الإتيقية، الإستطيقية، الدينية أو مهما كان تأويلنا لها - غير المشروطة لسلوك ذاتي معين بطريقة محضة بوصفه كذلك وبوصفه مستقلًّا عن أي ضرب من النجاح، 3. على نحو **وجداني**، وعلى وجه خاص بطريقة **عاطفية** (emotional): عبر المشاعر الحينية والمواقف العاطفية، 4. على نحو **تقليدي**: عبر عادة راسخة»[27]. ومتى ما اتبعنا اقتراحًا في التأويل صدر عن شلوشتر[28]، فإنه يمكن إعادة بناء التيبولوجيا بالاستناد إلى السمات الصورية للفعل العقلاني بمقتضى غاية. يسلك على نحو عقلاني بمقتضى غاية ما، الفاعلُ الذي يختار **الغايات** من جهة أفق للقيم متمفصل على نحو واضح والذي ينظم **الوسائل** المناسبة مع مراعاة **التبعات** البديلة. وفي سلسلة أنماط الفعل التي اقترحها فيبر يضيق وعيُ الذات الفاعلة خطوة بعد خطوة: تصبح التبعات محجوبة عن المعنى الذاتي ومن ثم منفلتة من المراقبة العقلانية في الفعل العقلاني بمقتضى قيمة ما، ثم في الفعل الوجداني التبعاتُ والقيم، ثم في الفعل الذي لم يعد في واقع الأمر سوى مجرد عادة، الغايةُ نفسها (الجدول (III-1)).

---

(27) Ibid., p. 17.

(28) W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen: 1979), p. 192.

بلا ريب، لا يستطيع فيبر في هذا البناء أن يستوعب الفعل 'العقلاني بمقتضى قيمة ما' إلا إذا ألحق بها دلالة تقييدية. وهنا لا يستطيع هذا النمط أن يحتوي إلا توجهات الفعل من نوع إتيقا القناعة، وليس من نوع إتيقا المسؤولية. ولن تتم مراعاة طابع الاقتداء بالمبادئ الذي على أساسه على سبيل المثال توصف الإتيقا البروتستانتية بوصفها إطارًا من أجل سلوك منهجي في الحياة. وإن البنى مابعد التقليدية للوعي التي استقرأها فيبر في صور العالم المعقلنة في شكل إتيقي، لا يمكن في واقع الأمر لأسباب تحليلية، أن تدخل في تيبولوجيا الفعل التي ترتكز على تصنيف للأفعال غير الاجتماعية، وذلك أن الوعي الخلقي يتصل بالتنظيم الوفاقي للنزعات البيشخصية للأفعال.

**الجدول (III-1)**

**تيبولوجيا الفعل الرسمية**

| أنماط الفعل بحسب الدرجات العقلانية النازلة | يمتد المعنى الذاتي إلى العناصر الآتية: | | | |
|---|---|---|---|---|
| | الوسائل | الغايات | القيم | التبعات |
| عقلاني بمقتضى غاية | + | + | + | + |
| عقلاني بمقتضى قيمة | + | + | + | – |
| وجداني | + | + | – | – |
| تقليدي | + | – | – | – |

(ب) **الصيغة غير الرسمية:** ما إن حاول فيبر أن يضع تيبولوجيا على المستوى المفهومي للفعل الاجتماعي، حتى اصطدم بالجوانب الأخرى من عقلانية الفعل. يمكن الأفعال الاجتماعية أن تتميز بحسب آليات التنسيق بين الأفعال، وذلك بحسب ما إذا كانت علاقةٌ اجتماعية ما ترتكز فحسب على **وضعيات المصلحة** أو على **توافق معياري** أيضًا. وبهذه الطريقة يميز فيبر بين مجرد الوجود الحادث لنظام اقتصادي وبين الصلاحية الاجتماعية لنظام قانوني، فها هنا تكتسب العلاقات الاجتماعية قوامها عبر الاشتباك الحادث بين وضعيات المصالح، أما هنا فعبر الاعتراف بالادعاءات المعيارية للصلاحية. وبلا ريب، فإن تنسيقًا ما

بين الأفعال، مؤمنًا في أول الأمر عبر التكامل بين المصالح فحسب، إنما يمكن أن تُعاد صياغته معياريًّا عبر إضافة «صلاحية توافقية»، نعني عبر «الإيمان بما هو مفروض قانونًا أو عُرفًا (konventionell) بشأن سلوك معين»[29]. يشرح فيبر ذلك من خلال تكون التقاليد في أثناء المرور من العادات (Sitte) إلى العُرف (Konvention): «إن القواعد العُرفية (konventionell) هي في المعتاد الطريق الذي عبره يتم تحويل مجرد الاطرادات الحادثة للفعل، وبالتالي مجرد 'العادات' إلى نوع من 'المعايير' الإلزامية، والمضمونة في أول الأمر بواسطة الإكراه النفسي (psychisch)»[30].

غير أن التفاعل القائم على **تكامل المصالح** هو غير موجود في شكل العادات السائدة فحسب، نعني العادات المقبولة بطريقة متبلدة، بل على مستوى السلوك التنافسي العقلاني أيضًا، على سبيل المثال في المقايضة الحديثة، حيث يكون المشاركون وعيًا واضحًا عن التكامل، ولكن أيضًا عن عرضية وضعية مصالحهم. وعلى الجهة الأخرى أيضًا، فإن التفاعل القائم على **الإجماع المعياري** لا يأخذ شكلَ فعلٍ عُرفي مرتبط بالتقاليد فحسب، وهكذا تعتمد منظومة القانون الحديثة على إيمانٍ مستنير بالشرعية، يرجعه القانون الطبيعي العقلي، من طريق فكرة عقد أساسي بين الأحرار والمتساوين، إلى إجراءات التكون المعقول (Vernünftig) للإرادة. ومتى ما اتبع المرء هذه التأملات، فإنها توحي ببناء أنماط الفعل الاجتماعي أ) بحسب نوع التنسيق (Koordinierung)، وب) بحسب درجة العقلانية في العلاقة الاجتماعية (الجدول (III–2)).

يجد هذا التكوين للأنماط نقاط ارتكاز في «الاقتصاد والمجتمع»[31]، وبالاستعانة بالمقالة الموسومة «في شأن بعض مقولات سوسيولوجيا الفهم»[32]، يمكن إثباته نسبيًّا بطريقة جيدة. إلا أنني سوف أعزف عن هذا الأمر، من أجل أن

---

(29) Weber, *Wirtschaft*, p. 247.

(30) Ibid., p. 246.

[psychisch: النفسي وليس «الفيزيائي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 293) (المترجم)]

(31) Weber, *Wirtschaft*, pp. 19-26, 240-250.

(32) Ibid., pp. 169-213.

فيبر لم يضطلع اضطلاعًا واضحًا على مستوى توجهات الفعل ذاتها بالتمييز المهم بين العلاقات الاجتماعية التي تجري عبر توسط وضعيات المصالح، وتلك التي تجري عبر توسط التوافق المعياري (سوف أستأنف هذا الأمر تحت عنوان التوجه نحو النجاح في مقابل التوجه نحو التفاهم). لكن ما هو أكثر خطورة هو كون فيبر بلا ريب يميز بين التوافق المرتبط بالتقاليد والتوافق العقلاني، لكن هذا التوافق العقلاني، كما رأينا ذلك، هو أمر لا يشرحه فيبر كفايةً، معتمدًا على أنموذج الوفاق (Vereinbarung) بين ذوات قانونية خاصة، وفي أي حال لا يُرجعه إلى الأسس الخلقية - العملية التي تسمح بتكون الإرادة بطريق الخطاب (diskursiv). وإلا كان ينبغي في هذا الموضع أن يتوضح أن فعل المجتمع (Gesellschaftshandeln) لا يتخصص أمام فعل الجماعة (Gemeinschaftshandeln) عبر توجهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية، بل عبر الطور الأعلى، نعني الطور مابعد العُرفي (postkonventionell)، من العقلانية الخلقية - العملية. ومن أجل أن هذا الأمر لم يحدث، فإن مفهومًا مخصوصًا عن العقلانية بمقتضى قيمة ما لا يستطيع أن يحصل لنظرية الفعل على الدلالة التي ينبغي أن تُعزى لها، إذا كان يمكن العقلنة الإتيقية التي بحث فيها فيبر على مستوى التقاليد الثقافية، أن تُدرَك وأن تُتصور في استتباعاتها الخاصة في ما يتعلق بالمنظومات الاجتماعية للفعل.

**الجدول (III-2)**

**تيبولوجيا بديلة من الأفعال**

| درجات عقلانية الفعل / التنسيق | منخفض | عالٍ |
|---|---|---|
| عبر وضعيات المصالح | الفعل المعتاد على صعيد الوقائع («عادات») | الفعل الاستراتيجي («فعل المصالح») |
| عبر توافق معياري | الفعل التوافقي العُرفي («فعل الجماعة») | الفعل التوافقي مابعد العُرفي («فعل المجتمع») |

لم يستطيع فيبر أن يجعل تيبولوجيا الفعل غير الرسمية مفيدة بالنسبة إلى إشكالية العقلنة المجتمعية. وأما عن الصيغة الرسمية، فقد طُبقت على الصعيد المفهومي تطبيقًا محدودًا جدًّا، بحيث إن العلاقات الاجتماعية في هذا الإطار لا يمكن الحكم عليها إلا من جانب العقلانية بمقتضى غاية. ومن هذا المنظور المفهومي ينبغي على عقلنة منظومات الفعل أن تنحصر في تنفيذ الأنماط النوعية للمنظومات الفرعية للفعل العقلاني ونشرها بمقتضى غاية. وحتى يمكن الفحص عن مسارات العقلنة المجتمعية **في كل مداها**، يحتاج المرء إلى أسس **أخرى** لنظرية الفعل.

أريد لهذا السبب أن أستأنف مفهوم الفعل التواصلي الذي سبق أن تم بسطه في المقدمة، وفي اتصال مع نظرية الأعمال الكلامية، أن أرسخ على أسس مفهومية تلك الجوانب من الفعل القابلة للعقلنة، والتي تم إغفالها في نظرية الفعل الرسمية لدى فيبر. وعلى هذه الطريق آمل أن أستعيد من زاوية نظرية الفعل ذلك المفهوم المركب للعقلانية الذي استخدمه فيبر في تحليلاته الثقافية. وهكذا سوف أنطلق من تصنيف معين للأفعال مستوحى من الصيغة غير الرسمية من نظرية الفعل الفيبرية، وذلك بمقدار ما يتم تمييز الأفعال الاجتماعية بحسب توجهين اثنين للفعل، هما يقابلان توجه الفعل بحسب وضعيات المصلحة وبحسب التوافق المعياري:

**الجدول (III-3)**

**أنماط الفعل**

| توجه الفعل / وضعية الفعل | موجه نحو النجاح | موجه نحو التفاهم |
|---|---|---|
| غير اجتماعية | الفعل الأداتي | – |
| اجتماعية | الفعل الاستراتيجي | الفعل التواصلي |

ينطلق أنموذج الفعل **العقلاني بمقتضى غاية** من أن الفاعل هو في المقام الأول موجه نحو بلوغ هدفٍ تم تدقيقه في شكل كافٍ بحسب **غايات** ما، ويختار الوسائل التي تظهر له ملائمة في الوضعية المعطاة، وبحسب التبعات الأخرى

المتوقعة للفعل وذلك بوصفها شروطًا جانبية للنجاح. ويُعرف النجاح بكونه عبارة عن حصول حالة منشودة داخل العالم، يمكن أن يتم إحداثها في شكل سببي في وضعية معطاة من طريق عمل موجه نحو هدف ما (zielgerichtet) أو من طريق الإمساك عنه. وإن مفاعيل الفعل الحاصلة تتكون من نتائج الفعل (بمقدار ما يتم تحقيق الغايات الموضوعة) وتبعات الفعل (التي توقعها الفاعل وقصدها أو وضعها في الحسبان) والتبعات الجانبية (التي لم يتوقعها الفاعل). إن فعلًا موجهًا نحو النجاح إنما نسميه **أداتيًّا**، عندما ننظر إليه من الجانب المتعلق باتباع القواعد التقنية للفعل ونقيم درجة فاعلية تدخل ما في سياق الحالات والأحداث، ونسمي **استراتيجيًّا** فعلًا موجهًا نحو النجاح، عندما ننظر إليه من زاوية الجانب المتعلق باتباع قواعد الاختيار العقلاني ونقيم درجة فاعلية التأثير في القرارات التي يتخذها خصمٌ عقلاني. والأفعال الأداتية يمكن أن تكون مقترنة مع التفاعلات الاجتماعية، أما الأفعال الاستراتيجية فهي تمثل هي ذاتها أفعالًا اجتماعية. في المقابل، أتحدث عن أفعال **تواصلية**، عندما لا يتم التنسيق بين خطط الفعل لدى الفاعلين المشاركين بالاستناد إلى حسابات النجاح المركزة على الأنا، وإنما على أساس عملية التفاعل. ففي الفعل التواصلي لا يكون المشاركون موجهين ابتداءً نحو النجاح الخاص، بل هم يتابعون أهدافهم الفردية تحت شريطة أن يكون بإمكانهم أن يوفقوا بين خطط أفعالهم على أساس التعريفات المشتركة للوضعية المعطاة. وبمقدار ذلك يكون التفاوض على تعريفات الوضعية جزءًا جوهريًّا من أعمال التأويل المطلوبة بالنسبة إلى الفعل التواصلي.

### (2) التوجه نحو النجاح في مقابل التوجه نحو التفاهم منزلة المفاعيل المؤثرة بالقول

من جهة كوني أعين الأفعال الاستراتيجية والتواصلية بوصفها أنماطًا، أنطلق من أن أفعالًا ملموسة تقبل أن تُصنف من زوايا النظر هذه. لا أريد أن أشير فحسب بواسطة ألفاظ من قبيل «استراتيجي» و«تواصلي» إلى جانبين تحليليين، تحتهما يمكن الفعل نفسه أن يوصَف تارةً باعتباره تأثيرًا متبادلًا بين خصوم فاعلين بطريقة عقلانية بمقتضى غاية ما، ووطورًا بوصفه مسارًا للتفاهم بين منتمين إلى عالم حياة معين، بل إن الأفعال الاجتماعية على الأرجح تقبل التمييز من جهة ما إذا

كان المشاركون يتخذون موقفًا موجهًا نحو النجاح أو موقفًا موجهًا نحو التفاهم، وعلى الحقيقة يجب على هذه المواقف أن تقبل التعرف إلى هويتها في حالات مخصوصة بالاعتماد على المعرفة الحدسية للمشاركين أنفسهم. هكذا، فإن ما هو مطلوب في بادئ الأمر تحليلٌ مفهومي لهذين الموقفين.

في إطار نظرية في الفعل، لا يمكن أن يُفهم هذا الأمر بوصفه مهمة نفسانية. إن هدفي ليس التخصيص الإمبيريقي للاستعدادات السلوكية، بل إدراك البنى العامة لمسارات التفاهم التي من رحمها يمكن أن نستخرج الشروط التي تضبط خصائص المشاركة. ومن أجل أن نفسر ماذا أقصد من وراء 'الموقف الموجه نحو التفاهم'، فإنه ينبغي علي أن أحلل مفهوم 'التفاهم'. لا يتعلق الأمر ها هنا بالمحمولات التي يستخدمها ملاحظ معين عندما يصف مسارات التفاهم، بل بالمعرفة قبل النظرية لمتكلمين أكفاء، بإمكانهم هم أنفسهم أن يميزوا حدسًا حين يؤثرون أو يفعلون في متكلمين آخرين وحين يتفاهمون معهم، وعلاوة على ذلك يعرفون متى تفشل محاولات التفاهم. ومتى ما أمكننا أن نشير إلى المناويل التي توجد ضمنًا في أساس هذه التمييزات، حصلنا على تصور التفاهم المبحوث عنه.

يسوغ التفاهم بوصفه سيرورة اتحاد في الكلمة (Einigung) بين ذوات قادرة على الكلام والفعل. بلا ريب تستطيع مجموعةٌ من الأشخاص أن تشعر بأنها واحدة في مزاج ما، هو من الانتشار بحيث إنه يصعب أن نشير إلى المحتوى القضوي أو إلى موضوع قصدي يتوجه نحوه هذا المزاج. إن **حالة مزاجية متساوية** (Gleichgestimmtheit) من هذا النوع لا تستوفي شروط عملية **التوافق** (Einverständnis)، التي تنتهي إليها محاولات التفاهم. إن توافقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي، أو تم افتراضه سلفًا على نحو مشترك داخل فعل تواصلي، إنما هو متمايز في شكل قضوي. وبفضل هذه البنية اللغوية لا يستطيع أن يكون ناجمًا عن تأثير من الخارج فحسب، بل ينبغي أن يتم القبول به من طرف المشاركين بوصفه شيئًا صالحًا. ومن هذه الجهة يتميز عن مجرد **تطابق الأمزجة** (Übereinstimmung) القائم في شكل **وقائعي**. تهدف مسارات التفاهم إلى توافق يستجيب إلى الشروط التي تقتضيها موافقةٌ (Zustimmung) محفزة عقلانيًّا على محتوى تعبير ما. وإن توافقًا تم الحصول عليه في شكل تواصلي إنما يمتلك أساسًا عقلانيًّا، نعني لا يمكن أن يتم **فرضه** من أي طرف كان، سواء أكان ذلك

في شكل أداتي، عبر التدخل المباشر في وضعية الفعل، أو في شكل استراتيجي، عبر التأثير المحسوب من زاوية النجاح على قرارات خصم معين. ربما يمكن أن يوجد من الناحية الموضوعية توافقٌ ما عن طريق الإكراه، لكن ما يحدث في شكل **واضح للعيان** عبر التأثير الخارجي أو استخدام العنف لا يمكن من الناحية الذاتية أن **يُعد** توافقًا، فإن التوافق إنما يقوم على **القناعات** (Überzeugungen) المشتركة. لا يفلح العمل الكلامي (Sprechakt) للطرف الواحد إلا إذا قبل الطرف الآخر العرض الذي يحتوي عليه، بأن يتخذ (وإن كان ذلك ضمنًا) موقف نعم أو لا إزاء ادعاء صلاحية قابل للنقد في أساسه. سواء الأنا (Ego) الذي يرفع بواسطة تعبيره ادعاءً معينًا للصلاحية، أو الغير (Alter) الذي يعترف بهذا الادعاء أو يرفضه، إنما يقيمان قراراتهما على علل محتملة (potentiell).

إذا لم نستطع أن نتخذ من أنموذج القول (Rede) مرجعًا، فلن نكون في وضع يسمح لنا بأن نحلل حتى كخطوة أولى ماذا يعني أن ذاتين اثنتين تتفاهمان الواحدة مع الأخرى. إنما التفاهم يسكن في صلب اللغة الإنسانية بمثابة غاية أخيرة لها (Telos). بلا ريب لا ترتبط اللغة والتفاهم كما ارتباط الوسيلة والغاية. لكننا لا نستطيع أن نفسر تصور التفاهم إلا إذا بينّا ماذا يعني أن نستخدم جملًا في نطاق مقصد تواصلي. وإن تصورَي اللغة والتفاهم إنما يؤول أحدُهما الآخرَ في شكل متبادل. ولهذا السبب بإمكاننا أن نحلل السمات الصورية التداولية للموقف الموجه نحو التفاهم على أنموذج موقف المشاركين في التواصل (von Kommunikationsteilnehmern)[33] الذين يقوم واحدٌ منهم، في أبسط حالة، بأداء عمل كلامي، ويقوم آخرُ باتخاذ موقف من ذلك بواسطة نعم أو لا (ولو أن التعابير (Äusserungen)[34] في الممارسة التواصلية اليومية هي ليس لها في أكثر الأحيان أي شكل لغوي على نحو واضح، وفي الأغلب الأعم أي شكل شفهي).

---

(33) المشاركون «في التواصل» وليس «في التفاعل» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 297). (المترجم)

(34) لهذا السبب، فإن هبرماس لا يحصر معنى «Äusserung» في فعل «التلفظ» اللغوي فحسب، أي لا يحصره في الدلالة اللسانية للمصطلح، بل يوسعه كي يشمل كل الدلالات الاجتماعية للفعل التواصلي من حيث هو «تعبير»، أي إعراب عن مقصد وتصريح بمعنى في إطار مسار نحو التفاهم مع الغير، لا يمكن أن ينحصر في الشكل اللغوي أو ينغلق في الشكل الشفهي. (المترجم)

إذا أردنا أن نرسم الحد الذي يفصل الأفعال الموجهة نحو النجاح عن الأفعال الموجهة نحو التفاهم وذلك من طريق تحليل معين للأفعال الكلامية، فسوف تعترضنا بلا ريب الصعوبة التالية. من جهة أولى، نعتبر العمليات التواصلية التي بمساعدتها يتفاهم المتكلم والسامع على شيء ما، بمثابة آلية تنسيق بين الأفعال. إن مفهوم الفعل التواصلي إنما هو مقدم على نحو أن عمليات التفاهم التي تربط بين خطط الفعل المهيكَلة على نحو غائي لدى مختلف المشاركين، والتي تجمع هكذا بين الأفعال الفردية في سياق تفاعلي هي من جهتها لا يمكن أن يتم ردها إلى الفعل الغائي. ومن هذه الناحية، فإن المفهوم التداولي للتفاعل المتوسط في شكل لغوي هو غير متوافق مع نظرية في الدلالة تريد، كما هي الحال مع السيمانطيقا القصدية، أن تتصور التفاهم بوصفه حلًّا لمشكل متعلق بالتنسيق بين ذوات فاعلة فعلًا موجهًا نحو النجاح. ولكن من جهة أخرى **ليس كل** تفاعل متوسط لغويًّا يمنح مثالًا عن فعل موجه نحو التفاهم. فمن دون شك، يوجد عدد لا يُحصى من التفاهم غير المباشر، أكان ذلك عندما يمنح الواحد للآخر شيئًا ما كي يفهمه بواسطة الإشارات (Signale)، ويدفعه في شكل غير مباشر إلى تكوين رأي معين أو إلى عقد نوايا معينة من طريق الاشتغال الاستنتاجي على الإدراكات المتعلقة بوضعية ما، أو كان ذلك عندما يقوم أحدهم، على قاعدة ممارسة تواصلية يومية مستقرة، باستغلال مفاجئ للغير من أجل غاياته الخاصة، وبالتالي عبر استخدام متلاعب بالوسيلة اللغوية حتى يدفعه نحو تصرف يتمناه ومن ثم يسخره أداةً (instrumentalisiert) من أجل نجاح الفعل الخاص به. ويبدو أن الأمثلة على استعمال كهذا للغة موجه نحو النتائج من شأنها أن تحط من قيمة الفعل الكلامي بوصفه أنموذجًا بالنسبة إلى الفعل الموجه نحو التفاهم.

بيد أن الأمر يمكن ألا يكون كذلك في حالة واحدة، ألا وهي عندما يمكننا أن نبين أن استعمال اللغة الموجه نحو التفاهم هو **النمط الأصلي** الذي بإزائه يتصرف التفاهم غير المباشر والتفهيم بواسطة التلميح (das Zu-verstehen-geben)[35] أو ما يمكن فهمه (das Verstehn-lassen)[36] على نحو طفيلي. هذا على وجه الدقة، كما أرى، ما حققه تمييز أوستين بين الأعمال المتضمنة-في-القول (Illokutionen)

---

(35) في معنى «أوحى». (المترجم)

(36) في معنى «عنى يعني» وقصد ضمنًا. (المترجم)

والأعمال المؤثرة-بالقول (Perlokutionen)، إذ يميز أوستين كما هو معروف بين الأعمال القولية (lokutionär) والأعمال المتضمنة-في-القول والأعمال المؤثرة-بالقول[37].

يسمي أوستين قوليًّا محتوى الجمل التقريرية (Aussagesätzen)[38] («ض») أو الجمل التقريرية المؤسمنة (nominalisiert) («أن ض»). فمن طريق **الأعمال المتضمنة-في-القول** ينجز المتكلم فعلًا، وذلك بأنْ يقول شيئًا ما. وشأن الدور المتضمن-في-القول أن يحدد أو يثبت صيغة (der Modus) جملة («ص ض» (M p))[39] مستعملة بوصفها توكيدًا أو وعدًا أو أمرًا أو اعترافًا ...إلخ. وتحت شروط قياسية يتم التعبير عن الصيغة بمساعدة كلمة (Verb)[40] إنشائية (performativ)[41] مستعملة في المضارع في ضمير المتكلم، حيث ينبغي الاعتراف بمعنى الفعل (Aktionssinn) خصوصًا من جهة أن الجزء المتضمن-في-القول المكون للفعل الكلامي يجيز الإضافة «بموجب هذا»: «بموجب هذا أنا أعدك (أنا آمرك، أنا أقر لك) بأن ض». ومن طريق **الأعمال المؤثرة-بالقول** يهدف المتكلم آخر الأمر إلى إحداث مفعول ما لدى السامع. وبسبب كونه يقوم بفعل كلامي، يحدث شيئًا ما داخل العالم. هكذا يمكن العمليات الثلاث التي ميزها أوستين، أن تُخصص من خلال العبارات الرئيسة الآتية: قال شيئًا ما، فعل، بمجرد **أنْ** (indem) قال شيئًا ما، أحدث شيئًا ما، **بسبب كونه** (dadurch dass) يفعل، بمجرد أنْ يقول شيئًا ما.

أجرى أوستين مقطعاته المفهومية على شاكلة أن الفعل اللغوي («ص ض»)[42] المجموع من أجزاء متضمنة-في-القول وأجزاء قضوية إنما يتم تمثله

---

(37) J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: 1962; Stuttgart: 1972).

(38) التقريرية وليس «القضوية» كما تقول الترجمة الإنكليزية (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 288). (المترجم)

(39) ('M p') ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 298). (المترجم)

(40) فعل بالمعنى النحوي. (المترجم)

(41) إنجازية. (المترجم)

(42) سوف أترك جانبًا التطور الذي عرفته نظرية أفعال الكلام لدى أوستين نفسه، يقارن:
Habermas, «Intentionalistische,» pp. 228 ff.,
وأنطلق من التأويل الذي أعطاه سيرل عن هذه النظرية. ينظر:
J. R. Searle, *Speech Acts* (London: 1969; Frankfurt am Main: 1971).
كذلك: D. Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie* (Frankfurt am Main: 1976).

بوصفه عملًا مكتفيًا بذاته من شأن المتكلم أن يعبر عنه على الدوام بقصد تواصلي، نعني بهدف أن يتمكن سامعٌ ما من أن يفهم تعبيره وأن يقبل به. وإن اكتفاء العمل المتضمن-في-القول بنفسه هو أمر ينبغي أن يُفهَم في معنى أن المقصد التواصلي للمتكلم والهدف المتضمن-في-القول الذي يصبو إليه إنما ينتجان من الدلالة الجلية للشيء المقول. وعلى نحو مغاير إنما يجري الأمر مع الأفعال الغائية. نحن لا نتعرف إلى معناها إلا بالاعتماد على المقاصد التي يتبعها صاحبها (der Autor)، وعلى الغايات التي يرغب في تحقيقها على أرض الواقع. وكما أن **دلالة المقول** هي مقومة بالنسبة إلى الأعمال المتضمنة-في-القول، كذلك تكون **نية** (die Intention) الفاعلين مقومة بالنسبة إلى الأفعال الغائية.

وما يسميه أوستين **مفاعيل التأثير-بالقول** (perlokutive Effekte) هو أمر ينشأ بسبب أن الأعمال المتضمنة-في-القول تضطلع بدور معين في سياق الأفعال الغائية. وتنتج مفاعيل كهذه على الدوام عندما يفعل متكلمٌ ما على نحو موجه نحو النجاح، وبالتالي يربط الأفعال الكلامية مع المقاصد ويسخرها كأدوات من أجل أهداف ليس لها سوى رابط عرضي مع دلالة الشيء المقول: «من ينجز عملًا قوليًا ومن ثم عملًا متضمنًا-في-القول لا يزال يستطيع في معنى ثالث أيضًا أن ينجز فعلًا من نوع آخر. وعندما يتم قول شيء ما، فإنه سوف تنجر عنه في غالب الأحيان، عادةً، تأثيرات معينة على المشاعر والأفكار أو الأفعال لدى واحد أو أكثر من السامعين، لدى المتكلم أو لدى أشخاص آخرين، والتعبير يمكن أن يكون قد تم مع خطة مسبقة أو مع نية أو بغاية إنتاج التأثيرات. وعندما نضع هذا الأمر نصب أعيننا، فعندئذ نستطيع أن نسِمَ المتكلم بأنه من قام بفعلٍ ما، لا يقع تحت اسمَي العمل القولي والعمل المتضمن-في-القول إلا في شكلٍ غير مباشر أو عمومًا. ونحن نريد أن نسمي إنجاز نوع كهذا من الفعل إنجاز عمل **مؤثر-بالقول** (perlokutionär) أو إنجاز عملية تأثير-بالقول (Perlokution)»[43].

إن رسم الحد الفاصل بين الأعمال المتضمنة-في-القول والأعمال المؤثرة-بالقول قد أثار جدالًا واسعًا[44]. وهنا انبثقت أربعة مقاييس للتحديد.

---

(43) Austin, p. 116.

(44) B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik* (Stuttgart: 1975), pp. 86 ff.

(أ) إن الهدف المتضمن-في-القول الذي يستهدفه متكلمٌ معين من خلال تعبير ما، هو صادر عن دلالة الشيء المقول ذاته المقومة للأفعال الكلامية، والأعمال الكلامية هي بهذا المعنى كاشفة عن هويتها في شكل ذاتي (selbstidentifizierend)[45]. يوحي المتكلم من طريق الاستعانة بالعمل المتضمن-في-القول إنه يريدنا أن نعرف أنه يريد لما قاله أن يُفهم بوصفه تحية أو أمرًا أو عظةً أو تفسيرًا ...إلخ. إن مقصده التواصلي إنما يُستنفد في كون السامع يجب أن يفهم المحتوى الجلي للفعل اللغوي. وعلى الضد من ذلك، فإن هدف المؤثر-بالقول لدى متكلم ما، هو - مثل الغايات المتابَعة بواسطة الأفعال الموجهة نحو هدف ما - لا ينتج من المحتوى الجلي للفعل الكلامي، فهذا الهدف لا يمكن أن يتم الكشف عنه إلا بناءً على نية الفاعل. وكما أنه، على سبيل المثال، قلما يعرف ملاحظٌ ما صادف أحد معارفه مسرعًا في الشارع، لماذا يسرع على هذا النحو، كذلك قلما يستطيع سامعٌ ما، فَهِمَ طلبًا وُجه إليه، أن يعرف بذلك إلامَ يهدف المتكلم أيضًا **علاوة على ذلك**، إذ هو يعبر عن ذلك الطلب. لا يمكن المخاطَب في أقصى الحالات أن يكشف عن الأهداف المؤثرة-بالقول للمتكلم انطلاقًا من السياق[46]. أما المقاييس الثلاثة الأخرى الباقية فهي تتوقف على طابع التعريف الذاتي للأفعال الكلامية.

(ب) يمكن، انطلاقًا من وصف عمل كلامي مثل (1) و(2)، أن نستنبط الشروط اللازمة من أجل النجاح المتضمن-في-القول للمتكلم على النحو الذي من شأنه، ولكن ليس الشروط اللازمة من أجل النجاحات المؤثرة-بالقول، التي يريد متكلمٌ فاعلٌ على نحو موجه نحو النجاح عند الاقتضاء من طريق تنفيذ هذا العمل الكلامي، أن يحصل عليها، أو قد حصل عليها. وفي وصف تأثيرات-بالقول من قبيل (3) و(4) تدخل النجاحات التي تتخطى دلالة الشيء المقول ومن ثم ما قد يستطيع مخاطَب ما أن يفهمه مباشرةً:

(1) صرح «م» إلى «س» أنه استقال من شركته.

---

(45) D. S. Shwayder, *The Stratification of Behavior* (London: 1965), pp. 287 ff.

(46) M. Meyer, *Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtungen* (Stuttgart: 1976).

بناءً على التعبير المشار إليه في (1) يكون م قد تحصل على نجاح متضمن-في-القول، إذا كان **س** قد فهم تصريحه (Behauptung) وقَبِل به بوصفه حقيقيًا. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى:

(2) «**س**» حذر «م» من أنه لا يمكنه أن يستقيل من شركته.

بناءً على التعبير المشار إليه في (2) سوف يكون **س** قد تحصل على نجاح متضمن-في-القول، إذا كان م قد فهم تحذيره و(بالاعتماد على ما إذا كان لهذا التحذير في السياق المعطى معنى التكهن أو له معنى خلقي - ندائي) قد قبل به بوصفه حقيقيًّا أو سديدًا. وإن القبول بالتعبير الموصوف في (2) يؤسس في كل حالة إلزامات معينة للقيام بالفعل من جهة الطرف المخاطَب وانتظارات مقابلة للقيام بالفعل من جهة الطرف المتكلم. وسواء حدثت نتائج الفعل المنتظرة أو تخلفت، فذلك لا يمس في شيء بالنجاح المتضمن-في-القول للمتكلم. إذا لم يستقل م على سبيل المثال، فذلك ليس أثرًا تم التحصل عليه بواسطة التأثير-بالقول، بل هو النتيجةُ الناجمة عن توافق تم التحصل عليه في شكل تواصلي، وبالتالي أداءُ واجبٍ لازم اضطلع به المخاطَب من خلال إجابته بنعم على عرضٍ تم من طريق العملِ الكلامي. وانطلاقًا من الوصف القائل:

(3) إن «م» بسبب كونه قد أبلغه/ ها بأنه استقال من شركته، (كما قصد إلى ذلك)، دفعه/ ها إلى الخوف،

يتبين لنا أن النجاح المتضمن-في-القول للتصريح الموصوف في (1) هو ليس شرطًا كافيًا من أجل التحصل على مفعول مؤثر-بالقول. وبإمكان السامع في سياق آخر أن يرد الفعل على هذا التعبير نفسه كذلك بالارتياح. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى:

(4) إن «م» أزعج **س** بتحذيره من كونه ليس بمقدوره أن يستقيل من شركته.

كان يمكن هذا التحذير نفسه في سياق آخر أن يؤكد نية م، على سبيل المثال، لو أن م كانت تخامره الشكوك بأن **س** يضمر له الشر. وهكذا ينبغي على وصف المفاعيل ذات التأثير-بالقول أن تتخذ مرجعها في سياق فعل غائي، **يتجاوز** العمل الكلامي[47].

---

(47) M. Schwab, *Redehandeln* (Königstein: 1980), pp. 28 ff.

(ج) استخرج أوستين من تأملات من هذا النوع النتيجة القاضية بأن النجاحات المتضمنة-في-القول إنما توجد مع العمل الكلامي في ارتباط مراقَب **مواضعةً** أو في ارتباط **داخلي**، في حين أن المفاعيل ذات التأثير-بالقول إنما تظل خارجة على دلالة الشيء المقول. كذلك، فإن الفعالية (Wirkungen) المؤثرة-بالقول الممكنة لعمل كلامي هي متوقفة على سياقات عرضية، وليست، كما هي حال النجاحات المتضمنة-في-القول، محددة بواسطة المواضعات[48]. وفي أي حال يمكن المرء أن يستخدم (4) بوصفها مثالًا مضادًا. إنه عندما يأخذ المخاطَب التحذير الذي تلقاه مأخذ الجد فحسب، إنما يكون الإزعاج بمثابة ردة فعل مستساغة، وإنه عندما لا يأخذه مأخذ الجد إنما يكون الشعور بتأكيد نيته بمثابة ردة فعل مقبولة. إن مواضعات الدلالة الخاصة بمحمولات الفعل التي من خلالها يقع تكون الأعمال المتضمنة-في-القول، إنما تُقصي في بعض الحالات أصنافًا معينة من المفاعيل ذات التأثير-بالقول. ومع ذلك، فإن هذه المفاعيل ليست مشتبكة مع الأفعال الكلامية بطريق المواضعة فحسب. عندما يقبل سامعٌ ما تصريحًا من «م» بوصفه حقيقيًّا، أو أمرًا بوصفه سديدًا، أو اعترافًا بوصفه صادقًا، فهو قد أعرب عن استعداده لكي يربط أفعاله الأخرى بإلزامات أو واجبات مواضعاتية معينة. وبعين الضد من ذلك فإن الشعور بالإزعاج الذي يوقظه صديق بواسطة تحذيره الذي أخذه «م» مأخذ الجد، هو حالةٌ يمكن أن تحدث ويمكن أيضًا ألا تحدث.

(د) إن اعتبارات شبيهة بالتي توقفنا عندها قد حركت ستراوسن (Strawson) إلى تعويض مقاييس المواضعاتية (Konventionalität) بواسطة مقاييس تحديد أخرى[49]. لا يجوز لمتكلم يريد الحصول على النجاح أن يعترف بأهدافه المؤثرة-بالقول، في حين أن الأهداف المتضمنة-في-القول إنما يتم بلوغها بمجرد أن يقع الإفصاح عنها فحسب. فأما المتضمنة-في-القول فيُعبر عنها بطريقة علنية، وأما التأثيرات-بالقول فلا يجوز أن تكون «مسموحًا بها» (zugegeben) بما هي كذلك. ويتبين هذا الفرق في أن المحمولات التي تحتها يتم وصف الأعمال المؤثرة-بالقول (من قبيل دفعه على الخوف، التسبب في إزعاجه، الغرق في الشك، الاستياء منه، تضليله، الإساءة إليه، الحشد ضده، إهانته ...إلخ) لا يمكن أن تدخل تحت

---

(48) Austin, p. 134.

(49) P. Strawson, «Intention and Convention in Speech Acts,» *Philos. Rev.* (1964), pp. 439 ff.

المحمولات التي يقع استخدامها من أجل أداء الأعمال المتضمنة-في-القول التي بمساعدتها يمكن أن يتم التحصل على مفاعيل مؤثرة-بالقول ملائمة. تؤلف الأعمال المؤثرة-بالقول تلك الطبقة الصغرى من الأفعال الغائية التي يمكن أن يقع أداؤها بمساعدة الأفعال الكلامية شريطة أن صاحب الفعل لا يعلن عن هدف الفعل أو لا يسمح به بما هو كذلك.

في حين أن التقسيم إلى أعمال قولية وأعمال متضمنة-في-القول إنما له معنى أن يفصل بين المحتوى القضوي وصيغة الأفعال الكلامية بوصفهما جانبين تحليليين، نجد أن التمييز بين هذين الضربين من الأعمال من جهة، والأعمال المؤثرة-بالقول من جهة أخرى، ليس له أبدًا أي طابع تحليلي. لا يمكن أن يتم الحصول على المفاعيل المؤثرة-بالقول بمساعدة الأفعال الكلامية إلا عندما يقع **إدماج** هذه الأخيرة **بوصفها وسائل** في صلب الأفعال الغائية، الموجهة نحو النجاح. إن المفاعيل المؤثرة-بالقول هي مؤشر على إدماج الأفعال الكلامية في سياقات التفاعل الاستراتيجي. وهي تنتمي إلى التبعات المقصودة للفعل أو إلى نتائج فعل غائي، اضطلع به صاحب الفعل مع نية أن يؤثر في سامع ما بطريقة ما بمساعدة نجاحات متضمنة-في-القول. ومن دون شك لا يمكن الأفعال الكلامية أن تخدم هذا **الهدف غير المتضمن-في-القول للتأثير على السامع**، إلا إذا كانت ملائمة على وجه خاص لبلوغ أهداف متضمنة-في-القول. فإذا لم يتيسر للسامع أن يفهم ما قال المتكلم، فإن متكلمًا فاعلًا على نحو غائي لن يمكنه أن يحث السامع بمساعدة أعمال تواصلية على أن يسلك بالطريقة المنشودة. ومن هذه الناحية، فإن ما كنا خصصناه أول الأمر بوصفه «استعمالًا للغة موجهًا نحو العواقب أو التبعات»، هو ليس استعمالًا أصليًّا للغة أبدًا، بل هو تنزيل أو إدراج (Subsumtion) للأفعال الكلامية التي تخدم أهدافًا متضمنة-في-القول، تحت شروط الفعل الموجه نحو النجاح.

لكن لأن الأفعال الكلامية لا تشتغل أبدًا بهذه الطريقة على الدوام، فإنه ينبغي أن يكون من الممكن أن يتم إيضاح بنى التواصل اللغوي أيضًا من دون الرجوع إلى بنى النشاط الغائي. وإن الموقف الموجه نحو النجاح الخاص بالفاعل الغائي هو ليس مقومًا بالنسبة إلى التوفيق في مسارات التفاهم، وخصوصًا عندما تكون هذه الأخيرة مُدمَجة في تفاعلات استراتيجية. وما نعنيه بالتفاهم والموقف الموجه نحو

التفاهم[50] إنما ينبغي أن يتم إيضاحه **فحسب** بالاعتماد على الأعمال المتضمنة-في-القول. وإن محاولة تفاهم يتم القيام بها بالاستعانة بعمل كلامي إنما تحظى بالتوفيق عندما يبلغ متكلمٌ بالمعنى الذي وضعه أوستين هدفه المتضمن-في-القول.

يمكن وصف المفاعيل المؤثرة-بالقول، كما هي الحال مع نجاحات الأفعال الغائية عمومًا، بوصفها حالات في العالم، تم إحداثها عبر التدخل في العالم. وفي المقابل، فإن النجاحات المتضمنة-في-القول إنما يتم الحصول عليها في مستوى العلاقات بين الأشخاص، حيث يتفاهم مشاركون في التواصل مع بعضهم بعضًا حول شيء ما في العالم، وهي بهذا المعنى **ليست داخل-العالم في شيء** (nichts Innerweltliches)، بل هي خارج-العالم (extramundan). وعلى الأكثر، فإن النجاحات المتضمنة-في-القول تحدث داخل عالم الحياة الذي إليه ينتمي المشاركون في التواصل والذي يشكل خلفية مسار التفاهم الخاص بهم. إلا أن هذه الأنموذج عن الفعل الموجه نحو التفاهم الذي سوف أطوره أكثر، هو بالأحرى قد تم التعتيم عليه بسبب الطريقة التي ميز بها أوستين بين التضمينات-في-القول والتأثيرات-بالقول (Illokutionen und Perlokutionen).

ينبثق عن مناقشتنا هذه أن التأثيرات-بالقول يمكن أن يتم تصورها بوصفها طبقة خاصة من التفاعلات الاستراتيجية. وبذلك يقع استخدام التضمينات-في-القول بوصفها وسائل في سياقات الفعل الغائية. وهذا الاستعمال يوجد مع ذلك، كما كان بينه ستراوسن، تحت تحفظات أو تقييدات (Vorbehalten) معينة. ينبغي على متكلم فاعل في شكل غائي أن يبلغ هدفه المتضمن-في-القول، والقاضي بأن السامع يفهم الشيء المقول ويتعهد بالواجبات المرتبطة بقبول العرض الكلامي، وذلك من دون أن يكشف عن هدفه المؤثر-بالقول. وهذا التحفظ يمنح التأثيرات-بالقول الطابع غير المتناظر حقيقةً للأفعال الاستراتيجية المخفية. وهذه تفاعلات حيث إن واحدًا في الأقل من المشاركين يسلك على نحو استراتيجي، في حين أنه يخدع المشاركين الآخرين حيال كونه **لا** يستوفي تلك المفترضات

(50) - نلفت إلى أن الترجمة الإنكليزية تعاني هنا وإلى آخر الفقرة بعض الاختلاف مع النص الألماني (Habermas, *Theory*, p. 293). (المترجم)

التي تحتها تكون الأهداف المتضمنة-في-القول هي وحدها التي يمكن في العادة البلوغ إليها. ولهذا السبب أيضًا، فإن هذا النمط من التفاعلات ليس مناسبًا في شكل خاص بالنسبة إلى تحليل يجب عليه أن يفسر الآلية اللغوية للتنسيق بين الأفعال بمساعدة مفعول الربط المتضمن-في-القول الذي في الأفعال الكلامية. ولأجل هذه الغاية تقع التوصية بنمط من التفاعل الذي لا يكون محملًا بمظاهر عدم-تناظر (Asymmetrien) التأثيرات-بالقول وتقييداتها. هذا النوع من التفاعلات، حيث يقوم **كل** المشاركين بإحداث تناغم (abstimmen) بين خطط أفعالهم الفردية بعضهم مع بعض، ومن ثم هم يتابعون أهدافهم المتضمنة-في-القول، هو ما كنت أسميته الفعل التواصلي.

لقد قام أوستين أيضًا بتحليل الأفعال الكلامية في سياقات التفاعل، بل إن مغزى مقاربته هو بالتحديد العمل على بلورة الطابع الإنجازي للتعبيرات اللغوية في الأفعال الكلامية المرتبطة في شكل مؤسساتي، من قبيل التعميد والمراهنة والتسمية ...إلخ، حيث تكون الواجبات المنبثقة عن أداء العمل الكلامي معدلة من دون التباس عبر مؤسسات تابعة لها أو معايير معينة للفعل (Handlungsnormen)[51]. لكن أوستين قد شوش الصورة من جهة أن هذه التفاعلات التي بالاعتماد عليها يحلل مفعول الربط المتضمن-في-القول للأفعال الكلامية، لا ينظر إليها بوصفها **نمطًا مختلفًا** عن تلك التفاعلات حيث تطرأ المفاعيل المؤثرة-بالقول. فمن يعقد رهانًا، ومن يسمي ضابطًا قائدًا أعلى، ومن يعطي أمرًا، ومن يتلفظ بموعظة أو تحذير، ومن يقوم بتكهن، ومن يسرد قصة، ومن يُدلي باعتراف، ومن تلقى وحيًا أو قام بكشف ...إلخ، يفعل في شكل تواصلي ولا يمكنه أبدًا **على المستوى نفسه من التفاعل** عمومًا أن ينتج أي مفاعيل مؤثرة-بالقول. لا يستطيع المتكلم أن يتابع أهدافًا مؤثرة-بالقول إلا إذا أوهم نظيره بأنه يفعل في شكل استراتيجي، على سبيل المثال عندما يعطي الأمر بالهجوم من أجل إيقاع الفرقة العسكرية في كمين، وعندما يعرض رهانًا بثلاثة آلاف مارك (dreitausend)[52] حتى يدفع الطرف

(51) «معايير الفعل» وليس «رجال الفعل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 303). (المترجم)

(52) «ثلاثة آلاف مارك» وليس «ثلاثمئة مارك» كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 303). (المترجم)

الآخر إلى الارتباك، وعندما يعمد في الهزيع الأخير من الليل إلى سرد حكاية حتى يؤخر رحيل ضيف ما ...إلخ. بلا ريب، يمكن في أي وقت أن تحدث في الفعل التواصلي استتباعات عن الفعل لم تكن مقصودة، ولكن حالما يوجد خطرٌ بأن هذه الاستتباعات يمكن أن يتم تحميلها (zugerechnet)[53] للمتكلم بوصفها استتباعات تمت عن قصد، فإن هذا المتكلم سوف يرى نفسه مجبرًا على تفسيرات وتكذيبات، وإذا اقتضت الحال على اعتذارات، وذلك من أجل تبديد **الانطباع الخاطئ** بأن الاستتباعات الجانبية هي **مفاعيل التأثير-بالقول**. وإلا فإنه ينبغي عليه أن يضع في الحسبان أنْ يشعر المشاركون في التواصل بأنهم خُدعوا، وأن يتخذوا هم بدورهم موقفًا استراتيجيًّا وأن ينحرفوا عن الفعل الموجه نحو التفاهم. وفي سياقات الفعل المركبة، يمكن مع ذلك عملًا كلاميًّا تم أداؤه والقبول به مباشرة تحت مفترضات الفعل التواصلي، أن تكون له في الوقت ذاته على مستوى **آخر** من التفاعل مكانة أو قيمةٌ استراتيجية، وأن يتسبب لدى طرف **ثالث** في مفاعيل التأثير-بالقول.

هكذا، أعد تلكم التفاعلات الموسوطة لغويًّا، حيث يتابع كل المشاركين عبر أفعالهم الكلامية أهدافًا متضمنة-في-القول **وأهدافًا من هذا النوع فحسب**، من قبيل الفعل التواصلي. وفي المقابل، فإن التفاعلات، حيث يريد واحد في الأقل من المشاركين أن يحدث بأفعاله الكلامية لدى خصمه مفاعيل مؤثرة-بالقول، إنما أعدُّها بمثابة فعل استراتيجي موسوط لغويًّا. لم يميز أوستين بين هاتين الحالتين باعتبارهما نمطين مختلفين من التفاعل، وذلك من أجل أنه كان يميل إلى مماهاة الأفعال الكلامية، وبالتالي أعمال التفاهم، مع التفاعلات الموسوطة لغويًّا نفسها. هو لم يرَ أن الأفعال الكلامية تعمل بمثابة آلية تنسيق بالنسبة إلى أفعال **أخرى**. وكان ينبغي أن يتم تخليصها من هذا النوع من سياقات الفعل التواصلي، قبل أن يكون من الممكن إدراجها في نطاق التفاعلات الاستراتيجية. وهذا الأمر هو بدوره ليس ممكنًا إلا لأن الأفعال الكلامية تمتلك استقلالية نسبية بإزاء الفعل التواصلي الذي على بناه التفاعلية إنما تحيل دلالةُ الشيء المقول على الدوام. وإن الفرق بين فعل كلامي ما وسياق التفاعل الذي يشكله عبر قيامه بالتنسيق بين

(53) يمكن عزوُها، إسنادُها. (المترجم)

الأفعال، إنما تكون معرفته أكثر يسرًا عندما لا يكون المرء متسمرًّا، كما هي حال أوستين، عند الحالة الأنموذجية للأفعال الكلامية القائمة على رابط مؤسساتي(54).

## (3) الدلالة والصلاحية. مفعول الربط المؤثر بالقول في عروض الأعمال الكلامية

حاولت بالاعتماد على العلاقة السجالية بين الأعمال المتضمنة-في-القول والأعمال المؤثرة-بالقول أن أبين أن الأفعال الكلامية لئن كان يمكن بلا ريب أن تُعتمل في شكل استراتيجي فإنه ليس لها مع ذلك من دلالة مقومة إلا بالنسبة إلى الأفعال التواصلية. وإن الفعل التواصلي إنما يتخصص في مقابل التفاعلات الاستراتيجية من جهة أن كل المشاركين يتابعون أهدافًا متضمنة-في-القول من دون أي تحفظ، وذلك من أجل الحصول على توافق، من شأنه أن يمنح القاعدة الأساسية المطلوبة بالنسبة إلى تنسيق متفق عليه في شكل متبادل بين خطط الفعل المتابَعة في شكل فردي في كل مرة. وفي وقت لاحق أود أن أفسر تحت أي شروط ينبغي أن يكون توافقٌ متحصل عليه في شكل تواصلي كافيًا ويؤدي وظيفة التنسيق

---

(54) بهذا الصدد، يقارن هبرماس: Habermas, «Intentionalistische,» p. 221,

«ومتى ما تعلق الأمر بأفعال كلامية يجمع بينها رابط مؤسساتي، تَمْكُن الإشارة دومًا إلى مؤسسات بعينها؛ أما بالنسبة إلى أفعال كلامية لا يوجد رابط مؤسساتي بينها، فيمْكُن أن يُشار إلى الشروط العامة للسياق فحسب، تلك التي ينبغي أن تكون مستوفاة على نحو نمطي، بحيث يمكن أن ينجح فعلٌ موافق لها. ومن أجل أن نفسر ماذا تعني أفعال من قبيل راهن أو عمد، ينبغي علي أن أتصل بمؤسسة المراهنة أو التعميد. وبعين الضد من ذلك، فإن الأوامر أو النصائح أو الأسئلة لا تمثل مؤسسات، بل أنماطًا من أفعال الكلام، تتلاءم مع مؤسسات جد متباينة. من اليقين أن 'الرابط المؤسساتي' هو مقياس لا يسمح في الحالات كلها بعقد تصنيفٍ لا لبس فيه: فالأوامر يمكن أن تُعطى في أي مكان حيثما تكون علاقات السلطة مُمَأْسَسَةً؛ إن التسميات تفترض تنظيمات للوظائف مهيأة بشكل مخصوص، أي على نحو بيروقراطي؛ وإن الزيجات تتطلب مؤسسة واحدة وحيدة (هي فوق ذلك منتشرة على صعيد كوني). لكن هذا الأمر لا ينقص من جدوى وجهة النظر التحليلية. إن أفعال الكلام التي لا يجمع بينها رابط مؤسساتي (وذلك بمقدار ما يكون لها معنى ناظمٌ عمومًا) إنما تتصل بجوانب كلية من معايير الفعل عمومًا؛ لكنها من حيث الجوهر هي غير مثبتة عبر مؤسسات خاصة».

[ملاحظة: علينا أن ننبه إلى أن المترجم الفرنسي أثبت «أفعال الكلام التي يجمع بينها رابط مؤسساتي» وليس «أفعال الكلام التي لا يجمع بينها رابط مؤسساتي»، كما جاء في النص الألماني. وهو عكس المقصود تمامًا، يُنظر: (Habermas, *Théorie*, p. 431) (المترجم)]

بين الأفعال. والأنموذج الذي أريد أن أتوجه قِبْلَته هو أزواج أولية من التعبيرات التي تتكون من العمل الكلامي والموقف الإثباتي لسامع ما. فمن الجمل التالية على سبيل المثال[55]:

(1) أعدك (بموجب هذا) أنني سوف آتي غدًا،

(2) المطلوب عدم التدخين،

(3) أعترف بأنني أجد طريقتك في الفعل كريهة،

(4) أستطيع أن أتكهن (لك) بأن العطلة سوف تكون ممطرة،

من جمل كهذه، يمكننا أن نستقرأ ماذا يعني موقفٌ إثباتي في كل مرة وأي نوع من استتباعات التفاعل يعلل:

(1') أجل، أعتمد على ذلك...

(2') أجل، سوف أمتثل للأمر...

(3') أجل، أصدقك...

(4') أجل، ينبغي أن نتوقع ذلك...

إن السامع من خلال قوله «نعم» يقبل بما يعرضه عليه العمل الكلامي ويضع الأساس لتوافقٍ يتعلق **بمحتوى التعبير** من جهة، ومن جهة أخرى **بالضمانات المحايثة للعمل الكلامي وبالواجبات ذات الأهمية بالنسبة إلى استتباعات التفاعل**. وإن طاقة الفعل النمطية للعمل الكلامي إنما تأتي إلى العبارة من خلال الادعاء الذي يرفعه المتكلم على ما قاله بمساعدة كلمة إنشائية، وذلك في الحالة التي تهم أفعالًا كلامية صريحة. وهذا النجاح المتضمن-في-القول هو ذو أهمية كبيرة بالنسبة إلى الفعل، وذلك من جهة أنه يتم معه إرساء علاقة تنسيقية ناجعة (koordinationswirksam) بين الأشخاص من شأنها أن ترتب ميادين الفعل وتبعات التفاعل وأن تفتح بالنسبة إلى السامع إمكانات اتصال عبر بدائل عامة للفعل.

---

(55) يقارن: D. Wunderlich, «Zur Konventionalität von Sprechhandlungen,» in: *Linguistische pragmatic* (Frankfurt am Main: 1972), pp. 16 f.,

ويوجد ها هنا أيضًا تخصيصٌ ألسني لأفعال الكلام في شكل منوال قياسي.

عندئذ علينا أن نسأل من أين تستمد الأفعال الكلامية قوتها التنسيقية (koordinierende Kraft) بين الأفعال، بمقدار ما أنها لا تستعير هذا النفوذ مباشرة، كما في حالة الأفعال الكلامية الموصولة في شكل مؤسساتي، من الصلاحية الاجتماعية للمعايير، أو تدين به، كما في حالة التعبيرات الأمرية عن الإرادة، إلى مخزون من العقوبات متوفر بطريقة عرضية. ومن منظور السامع الذي تمت مخاطبته بواسطة تعبير ما، يمكننا أن نميز بين ثلاثة مستويات من ردات الفعل على فعل كلامي (أُدرِك في شكل سليم): **يفهم** السامع التعبير، وذلك يعني أنه يدرك دلالة الشيء المقول، و**يتخذ** السامع **موقفًا عبر** ’**نعم**‘ **أو** ’**لا**‘ إزاء ادعاء مرفوع بواسطة فعل كلامي ما، وذلك يعني أنه يقبل العرض الذي قدمه الفعل الكلامي أو يرفضه، وتبعًا لتوافق متحصل عليه، **يسدد** السامع فعله بحسب **واجبات الفعل المحددة عُرفًا**. وإن المستوى **التداولي** للتوافق ذي النجاعة التنسيقية، من شأنه أن يصل المستوى **الدلالي** لفهم المعنى مع المستوى **التجريبي** لما يفرضه السياق من مزيد المعالجة للاتفاق الأهم بالنسبة إلى استتباعات التفاعل. أما كيف يتم هذا الوصل، فإنه يمكن أن يقع تفسيره بوسائل نظرية الدلالة، ولهذا الغرض ينبغي بالطبع أن يتم توسيع المقاربة الدلالية الصورية التي انحصرت في فهم الجمل[56].

---

(56) وحتى نظرية استعمال الدلالة التي طُورت بالاستناد إلى فتغنشتاين الثاني، فإنها تظل مثبتة على الاستخدام المتوحد للجُمل. يُنظر: W. P. Alston, *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs: 1964), and E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976),

كذلك نظرية الدلالة لدى فريغه فهي تتوجه أيضًا على مثال الاستخدام غير التواصلي للجُمل الخبرية في **السوق الداخلية** (in foro interno)؛ وهي تُعرض عن العلاقات البيشخصية بين المتكلمين والمستعمين الذين يتفاهمون على شيء ما بمساعدة الأفعال التواصلية. ويعلل توغندهات هذا التقييد الذاتي لعلم الدلالة بأن الاستعمال التواصلي للغة لن يكون مقومًا بالنسبة إلى العبارات اللغوية الخاصة، ولا سيما بالنسبة إلى الأفعال النحوية الإنجازية وأفعال الكلام المكونة منها؛ أما في الأجزاء الجوهرية على المستوى الدلالي، فإن اللغة يمكن أن تُستعمَل من أجل تدبير مونولوجي للأفكار. وفي واقع الأمر يوجد بالتأكيد فرقٌ يمكن الوقوف عليه حدسًا بالهين من الجهد، بين تفكير في القضايا مجرد من العلاقات-بين-المتكلم-و-المستمع واستحضار للعلاقات البيشخصية في المخيلة. فعند تخيل الحكايات حيث يخصص الأنا الاستيهامي لنفسه مكانًا في سياق التفاعل، تظل الأدوار المستبطَنة للمشاركين في التواصل في ضمير المتكلم والمخاطب والغائب، كما هو الأمر دائمًا، مقومة بالنسبة إلى معنى الشيء المفكر فيه أو المتمثل. إلا أنه حتى التفكير المتوحد في القضايا هو ليس خِطابيًا إلا في معنى مجازي. وهو ما يتبين بنفسه ما إنْ تصبح الصلاحية أو القوة التقريرية لمنطوق ما مشكلةً، وما أنْ ينبغي على المفكر المتوحد أن ينتقل من الاستنتاج =

تنطلق نظرية الدلالة الموسومة في شكل تداولي صوري من السؤال: **ماذا يعني أن نفهم** جملة مستخدمة في شكل تواصلي، أي ماذا يعني أن نفهم **تعبيرًا ما؟** وما تقوم به السيمانطيقا الصورية هو إحداث قطيعة مفهومية بين دلالة جملةٍ ما ورأي المتكلم الذي يستطيع من خلال الجملة، عندما يستخدمها في عمل كلامي معين، أن يقول شيئًا آخر غير ما يعنيه هذا العمل الكلامي لفظًا. ومع ذلك فإن هذا التمييز لا يمكن أن يوسع إلى ضرب من الفصل المنهجي بين التحليل الصوري **لدلالات الجملة** والتحليل التجريبي **للآراء** المعبر عنها، وذلك من أجل أن الدلالة اللفظية لجملة ما لا يمكن أن يتم تفسيرها بمعزل عن الشروط الأنموذجية (Standardbedingungen) لاستخدامها التواصلي. وبلا ريب ينبغي على السيمانطيقا الصورية أن تتخذ الاحتياطات اللازمة كي لا يتباين الرأي المقصود (das Gemeinte) في الحالة الأنموذجية عن الدلالة اللفظية للشيء المقول. ولهذا السبب ينحصر تحليلنا في الأفعال الكلامية التي يتم أداؤها **تحت الشروط الأنموذجية**.

أريد الآن، في نحو من التناسب البعيد مع الفرضيات الأساسية لسيمانطيقا الحقيقة، أن أرد عملية فهم تعبير ما إلى معرفة الشروط التي يمكن تحتها أن يتم قبول التعبير من طرف سامع ما. **نحن نفهم عملًا كلاميًّا ما، عندما نعرف ما يجعله شيئًا يمكن قبوله.** ومن منظور المتكلم، فإن شروط المقبولية متماهية مع شروط النجاح المتضمن-في-القول. ولا تُعرف المقبولية في المعنى الوضعاني من منظور ملاحظ ما، بل انطلاقًا من الموقف الإنجازي للمشارك في التواصل. ومن ثم، فإن عملًا كلاميًّا ما يجوز أن تسميه «ممكن القبول»، عندما يستوفي الشروط التي هي ضرورية حتى يستطيع سامعٌ أن يتخذ موقفًا بـ 'نعم' من الادعاء المرفوع من طرف المتكلم. ولا يمكن لهذه الشروط أن تُستوفى بطريقة أحادية، لا بالنسبة إلى المتكلم ولا بالنسبة إلى السامع، بل هي بالحري شروط من أجل **الاعتراف البيذاتي** بادعاء لغوي من شأنه أن يعلل أو يؤسس بحسب نمط الأعمال الكلامية توافقًا مخصوصًا من ناحية المحتوى في شأن واجبات ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى تبعات التفاعل.

---

= إلى اكتشاف الفرضيات والفحص عنها. وعندئذ سوف يرى نفسه بالتحديد مضطرًا إلى أنْ يتبنى في أفكاره أدوار الحجاج للمؤيد والمعارض بطريقة مشابهة للعلاقة التواصلية، كما يضطر الحالم حلم اليقظة، إذْ يتذكر مشاهد اليومي، إلى تبني البنية السردية للعلاقات-بين-المتكلم-و-المستمع.

من زاوية نظرية سوسيولوجية في الفعل، ينبغي علي قبل كل شيء أن أكون مهتمًا بتفسير الآلية التي تتعلق بالعمليات التنسيقية بين الأفعال الكلامية، ولهذا السبب سوف أركز جهدي على تلكم الشروط التي تحتها يكون متكلمٌ ما محفزًا نحو القبول بالعرض الذي يقدمه عملٌ كلامي معين، إذا افترضنا أن العبارات اللغوية المستعملة هي من الناحية النحوية مصوغةً في شكل جيد، وأن الشروط السياقية المطلوبة لنمط الأعمال الكلامية قد تم استيفاؤها[57]. إن سامعًا إنما يفهم دلالةَ تعبيرٍ ما، عندما يكون، علاوة على شروط الصياغة النحوية الجيدة وعلى الشروط العامة للسياق[58]، عارفًا **بالشروط الجوهرية** التي تحتها يستطيع أن يكون محفزًا من طرف المتكلم[59] على اتخاذ موقف إثباتي[60]. وإن **شروط المقبولية هذه بالمعنى الضيق** تتصل بالمعنى الذي من شأن الدور المتضمن-في-القول الذي يحمله م إلى حيز العبارة في حالات أنموذجية بمساعدة محمول إثباتي للفعل.

لكن لننظر بادئ الأمر في جملة تفيد الطلب وصحيحة نحويًا، هي مستعملة بوصفها أمرًا تحت شروط سياقية مناسبة:

---

(57) إذا ما أخذ وعدٌ ما على سبيل المثال هذا الشكل:

(1) أعدك بأنني بالأمس كنت في هامبورغ، فإن شطرًا لازمًا للسلامة النحوية يكون قد تم الإخلال به. وإذا ما عبر «ك»، على الضد من ذلك، عن الجملة الصحيحة (1) تحت الشرط القاضي بأن «س»، في أي حال، يمكن أن يعول على زيارة «ك»، فإن شروطًا سياقية مفترَضة بشكل نمطي مخصوص بالنسبة إلى الوعد، تكون قد أُخِلَّ بها.

[ملاحظة: ننبه إلى أن المترجم الفرنسي (Habermas, *Théorie*, p. 432) أثبت «إذا ما أخذ **فكرٌ** ما على سبيل المثال هذا الشكل» وليس «إذا ما أخذ **وعدٌ** ما على سبيل المثال هذا الشكل»، كما هو في الأصل الألماني. (المترجم)]

(58) إن المساهمات الفلسفية واللسانية في نظرية أفعال الكلام قد أولت اهتمامًا كبيرًا بتحليل هذه الشروط. ومن الزوايا النظرية التي طورها سيرل إنما نهض د. فوندرليش بتحليل الأفعال الكلامية على نمط «النصيحة»: D. Wunderlich, *Grundlagen der Linguistik* (Hamburg: 1974), pp. 349 ff.

(59) «من طرف المتكلم» عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 307). (المترجم)

(60) في هذا المعنى تكلم أيضًا ر. بارش في مؤلفه R. Bartsch, «Die Rolle von pragmatischen Korrektheitsbedingungen bei der Interpretation von Äusserungen,» in: G. Grewendorf (ed.), *Sprechakttheorie und Semantik* (Frankfurt am Main: 1979), pp. 217 ff. عن 'شروط المقبولية' تمييزًا لها من شروط الصحة وشروط الصلاحية.

(5) أطلب منك (بموجب هذا)، أن تتوقف عن التدخين.

يقع فهمُ الأوامر في أغلب الأحيان بحسب مقياس الأعمال المتضمنة-في-القول بوصفها محاولات الفاعل «م» أن يحمل «س» على أداء بفعل معين. وبحسب هذا التصور لا يؤدي م الجملة الطلبية إلا عندما يقرن التعبير الصادر عنه بالقصد القاضي بأن «س» يجب أن يستشف من تعبيره أن «م» يحاول أن يحمله على الفعل «ف»[61]. ولكن بهذا التصور يكون المعنى المتضمن-في-القول للطلبيات (Aufforderungen) غير معروف. فمن حيث إن متكلمًا ما يعبر عن أمر معين، **يقول ما ينبغي** على «س» أن يفعله. وهذا **الشكل المباشر** من التفاهم من شأنه أن يجعل عملًا كلاميًّا بواسطته يستطيع بطريقة غير مباشرة أن يحمل سامعًا على القيام بفعل معين، أمرًا زائدًا عن الحاجة. وعلى الأرجح يمكن المعنى المتضمن-في-القول للطلبيات أن يوصف من خلال الشروحات الآتية[62]:

(5أ) قال «م» لـ «س» ينبغي عليه أن يسهر على أن يحدث «ض»،

(5ب) إن «م» قد أفاد (bedeuten) «س» بأنه يجب عليه أن يحقق «ض» على أرض الواقع،

(5ج) إن الطلب الذي عبر عنه «م» يحمل على الفهم بأن «س» يجب عليه أن يُحدث «ض».

بذلك يشير «ض» إلى حالة داخل العالم الموضوعي هي، بالنظر إلى وقت التعبير، إنما تقع في المستقبل ويمكن أن تأتي إلى الوجود عبر تدخل المخاطَب أو إمساكه، وذلك إذا ما بقيت كل الشروط الأخرى على حالها، وعلى سبيل المثال في حالة عدم التدخين الذي يحققه «س» بأنْ «يطفئ» (ausdrücken)[63] سيجارته المشتعلة.

---

(61) على نحو مثير للدهشة، يقترب سيرل، Searle, *Speech Acts*, p. 66 أيضًا من هذا التصور عن الدلاليات القصدية؛ بهذا الصدد يقارن: Schiffer, p. 63

(62) Schwab, p. 65.

(63) ومن الطريف أن نلاحظ أن هذا الفعل يعني في الاصطلاح الشائع «عبر» (عن رأيه مثلًا)، لكنه هنا يعني «ضغط» حتى العصر. (المترجم)

إن الشروط التي تحتها يقبل سامعٌ بالطلب (5) الذي وُجه إليه، بأنْ يتخذ موقفًا بالإيجاب من خلال إجابته،

(5') نعم، سوف أقوم بالمطلوب...

سوف تنحل، متى ما حصرنا أنفسنا عند شروط المقبولية بالمعنى الضيق، إلى مكونين اثنين.

يجب على السامع أن يفهم المعنى المتضمن-في-القول للطلبيات على نحو يستطيع أن يشرح (paraphrasieren) هذا المعنى بواسطة جملٍ من نوع (5أ) أو (5ب) أو (5ج) وأن يؤول المحتوى القضوي «أطفأ سيجارته» في معنى طلب موجه إليه. وفي واقع الأمر يفهم السامع الطلب (5)، عندما عرف الشروط التي تحتها ينبغي أن يحدث «ض»، وعندما يعلم ما يجب عليه هو ذاته، في ظروف معينة، أن يصنع أو يترك حتى يتم استيفاء تلك الشروط. وكما ينبغي على المرء من أجل فهم قضية ما أن يعرف شروط الحقيقة التي من شأنها، كذلك ينبغي على المرء من أجل فهم الأوامر الصادرة نحوه أن يعلم تحت أي شروط يسوغ الأمر بوصفه مستوفى. وفي إطار نظرية في الدلالة، موضوعة في شكل تداولي، يقع تأويل **شروط الاستيفاء** (Erfüllungsbedingungen) هذه، المصاغة بادئ الأمر في شكل دلالي، في معنى واجبات إلزامية ذات أهمية بالنسبة إلى استتباعات التفاعل. ويفهم السامع أمرًا ما، عندما يعلم ماذا ينبغي عليه أن يصنع أو أن يترك، وذلك من أجل إحداث الحالة المنشودة «ض» من طرف «م»، ومن ثم يعلم أيضًا أنه يستطيع أن **يصل** أفعاله بالأفعال الصادرة عن «م».

إنه حالما يكون لنا تصور عن فهم الأوامر انطلاقًا من هذا المنظور الموسع كي يشمل سياق التفاعل، إنما يصبح بلا ريب واضحًا أن معرفة «شروط الاستيفاء» لا تكفي من أجل أن نعلم متى يكون الطلب ممكن القبول. فما ينقص، على سبيل المكون الثاني، هو معرفة **شروط التوافق**، الذي **يؤسس** أو **يعلل** وجه **المحافظة** (Einhaltung)[64] على الإلزامات ذات الأهمية بالنسبة إلى تبعات التفاعل. ولا يفهم السامع المعنى المتضمن-في-القول للطلب فهمًا تامًّا إلا عندما يعلم لماذا ينتظر

(64) المراعاة، الاحترام، الالتزام، التقيد. (المترجم)

أو يتوقع المتكلم أنه يستطيع أن يفرض إرادته على السامع. ويرفع المتكلم بما يصدره من أمرٍ **ادعاءً للسلطة** يخضع له السامع، وذلك عندما يقبله. ويدخل في دلالة أمرٍ ما، أن المتكلم يخالجه توقعٌ أو انتظار **معللٌ** لإمكان إنفاذ ادعاء السلطة الذي صدر عنه، وهذا يسوغ شريطة أن «م» يعلم أن مخاطَبه يمتلك عللًا كافية كي يذعن لادعاء سلطته. ولأننا نفهم الطلبيات بادئ الأمر في معنى التعبيرات الحادثة عن الإرادة، لا تستطيع هذه العلل أن توجد في المعنى المتضمن-في-القول للفعل الكلامي ذاته، تستطيع أن توجد في قدرة على فرض عقوبات تقترن مع الفعل الكلامي في شكل خارجي فحسب. وبالتالي ينبغي أن يتم **استكمال شروط الاستيفاء عبر شروط عقابية**، وذلك من أجل جعل شروط المقبولية شروطًا تامة.

بذلك يفهم سامعٌ ما الطلب الموجه إليه (5)، عندما (أ) يعرف الشرط الذي تحته يستطيع مخاطَب ما أن يحدث الحالة المنشودة (عدم التدخين)، وعندما (ب) يعرف الشروط التي تحتها يمتلك «م» عللًا جيدة كي يتوقع أو ينتظر أن «س» يرى نفسه مجبرًا (على سبيل المثال عبر التهديد بالعقوبات التي تتعلق بخرق اللوائح الأمنية) على الإذعان إلى إرادة «م». إنه من خلال معرفة المكونين (أ) و(ب) كليهما، إنما يعلم السامع أي شروط ينبغي عليه أن يستوفيها، وذلك من أجل أن يستطيع سامعٌ ما أن يتخذ موقفًا بالإيجاب من الطلب (5) في معنى (5'). وفيما (indem) يعرف هذه الشروط، يعلم أيضًا ما الذي يجعل التعبير ممكنًا قبوله.

تتعقد الصورة بطريقة مفيدة، عندما ننتقل من الأوامر الحقيقية أو المطالب **البسيطة** إلى المطالب أو الأوامر **المسموح بها معياريًا** ونقارن (5) مع نوعية من (2).

(6) أنا (بمقتضى هذا) أعطيكم إرشادات (Anweisung)[65] بإطفاء السيجارة.

يفترض هذا التعبير معايير معترفًا بها، على سبيل المثال اللوائح الأمنية لحركة الطيران العالمية، وإطارًا مؤسساتيًا، يخول لأصحاب وظائف معينة، على سبيل المثال للمضيفات، أن يعطوا إرشادات إلى دائرة معينة من الأشخاص، وهنا إلى الركاب، من خلال الاستشهاد بلوائح معينة، تقضي بالكف عن التدخين.

---

(65) في معنى «التوجيهات» الأمنية. (المترجم)

مرة أخرى، يمكن أن يُخصص المعنى المتضمن-في-القول في بادئ الأمر عبر الشروط المذكورة تحت (أ)، ولكن في حالة الإرشادات لا **يحيل** المعنى المتضمن-في-القول على شروط (ب) التي ينبغي أن يتم استكمالها انطلاقًا من سياق الفعل الكلامي فحسب، بل على الأرجح إن هذه الشروط اللازمة بالنسبة إلى قبول الادعاء اللغوي، وبالنسبة إلى أي توافق بين «م» و«**س**»، **تنتج** من العمل المتضمن-في-القول ذاته. وفي حالة تعبير أوامري عن الإرادة يمتلك «م» عللًا جيدة كي يتوقع أو ينتظر من «**س**» أن يذعن لإرادته، وذلك عندما يتوفر على عقوبات بها يمكن أن يهدد أو يغري «**س**» على نحو يمكن التعرف إليه. وطالما أن «م» لا يعتمد على صلوحية (Gültigkeit) معايير معينة، فهو لا يقيم أي فرق بين ما إذا كانت القدرة على العقاب معللة في شكل قانوني أو بواسطة الأمر الواقع، وذلك أن «م»، طالما يعبر عن أمرٍ وذلك يعني ليس عن أي شيء آخر سوى عن الإرادة الخاصة، فهو أبدًا لا يؤثر في دوافع «**س**» إلا في شكل إمبيريقي، وذلك بأنْ يهدده بضرر ما أو بأن يعرض عليه ربحًا ما. وإن العلل اللازمة من أجل قبول تعبيرات الإرادة إنما تتعلق بدوافع السامع التي لا يستطيع المتكلم أن يلحق بها تأثيرًا ما إلا في شكل إمبيريقي، وفي آخر المطاف بواسطة العنف أو الخيرات. وعلى غير هذا المنوال يجري الأمر مع المطالب المسموح بها معياريًّا من قبيل الأوامر أو الإرشادات. وعلى خلاف الحالة (5) يعتمد المتكلم في (6) على **صلاحية** (Geltung) لوائح الأمن ويرفع، من جهة ما يعطي تعليمة معينة، ادعاء صلاحية ما.

إن تسجيل **ادعاء صلاحية** ما هو ليس عبارة عن إرادة حادثة، وإن نعم تجاه ادعاء صلاحية ما هو ليس قرارًا محفزًا في شكل إمبيريقي. العملان كلاهما وضعا ادعاء صلاحية والاعتراف به، هما يخضعان إلى قيود مواضعاتية، من أجل أن ادعاء كهذا لا يمكن أن يُرفَض إلا في شكل نقدٍ، ولا يمكن أن يُدافَع عنه ضد النقد إلا في شكل دحض. ومن يعارض إرشادات معينة، تتم إحالته على لوائح سائغة (geltend)، وليس على العقوبات المنتظرة في حالة عدم الامتثال. ومن يشكك في صلوحية المعايير المؤسسة هنا، ينبغي أن يقدم **عللًا** جيدة، سواء أكان ذلك ضد قانونية (Legalität) اللائحة، نعني ضد مطابقة صلاحيتها الاجتماعية للقوانين، أو ضد شرعية (Legitimität) اللائحة، نعني ضد الادعاء لأنْ تكون سديدة أو مبررة بالمعنى الخلقي - العملي. إن ادعاءات الصلاحية متواشجة من **الداخل** مع العلل.

ومن هذه الناحية يمكن الشروط اللازمة من أجل إمكانية قبول الإرشادات أن تؤخذ من المعنى المتضمن-في-القول **ذاته** الذي من شأن فعل كلامي ما، **لا تحتاج إلى** أن يتم استكمالها عبر شروط عقابية **تنبغي إضافتها** (hinzutretend).

كذا يفهم سامعٌ ما الإرشاد (6)، عندما (أ) يعرف الشرط الذي تحته يستطيع مخاطَب معين أن يُحدث الحالة المنشودة (عدم التدخين)، وعندما يعرف (ب) الشرط الذي تحته يستطيع «م» أن يمتلك العلل المقنعة، لأنْ يعتبر طلبًا ما للمحتوى (أ) صالحًا (gültig)، نعني باعتباره مبررًا من الناحية المعيارية. وإن الشروط (أ) إنما تهم إلزامات الفعل التي تنتج[66] من توافق معين، يرتكز على الاعتراف المتبادل بين الذوات بادعاء صلاحية مرفوع في شكل معياري من أجل مطلب من جنسه. وأما الشروط (ب) فتخص عملية قبول ادعاء الصلاحية هذا نفسه، حيث ينبغي علينا أن نفرق بين **صلوحية** (Gültigkeit) فعل ما أو المعيار الذي يقوم على أساسه، بين **الادعاء** (Anspruch)، بأن الشروط اللازمة بالنسبة إلى الصلوحية هي مستوفاة، وبين **الإيفاء** (Einlösung) **بادعاء الصلاحية المرفوع**، نعني تعليل أن الشروط من أجل صلوحية فعل ما أو المعيار الذي يشكل أساسًا له قد تم استيفاؤها. ويستطيع متكلمٌ ما، كما يمكننا الآن أن نقول، أن **يحفز** سامعًا ما في شكل **عقلاني** على قبول العرض الذي ينطوي عليه عمله الكلامي، وذلك من أجل أنه، على أساس رابطة داخلية بين الصلوحية وادعاء الصلاحية والإيفاء بادعاء الصلاحية، يستطيع أن يوفر الضمانة على أن يقدم، إذا اقتضى الأمر، العلل المقنعة التي تصمد أمام نقد ما من السامع لادعاء الصلاحية. وهكذا لا يدين متكلم ما بالقوة الرابطة لنجاحه المتضمن-في-القول إلى صلوحية الشيء المقول، بل **للمفعول التنسيقي** (Koordinationseffekt) **للضمانة** التي يمنحها كي يفيَ ربما بادعاء الصلاحية المرفوع عبر فعل كلامي ما. وفي مكان القوة التحفيزية في شكل إمبيريقي للقدرة على فرض عقوبات، المقترن على نحو عرضي مع الأفعال الكلامية، تنبثق القوة التحفيزية في

---

(66) ففي حالة الأوامر والإرشادات تنتج في المقام الأول بالنسبة إلى المخاطبين، وأما في حالة الوعد أو الإعلانات ففي المقام الأول بالنسبة إلى المتكلم، وأما في حالة الموافقات أو العقود فبشكل متناظر بالنسبة إلى كلا الطرفين، وأما في حالة النصائح (ذات المحتوى المعياري) أو التنبيهات، فهي تنتج بلا ريب بالنسبة إلى الطرفين، ولكن بشكل غير متناظر.

شكل عقلاني لعملية ضمان ادعاءات الصلاحية، في الحالات كلها حيث لا يعبر الدور المتضمن-في-القول عن أي ادعاء للسلطة، بل عن ادعاء صلاحية.

هذا الأمر لا يسوغ بالنسبة إلى الأعمال الكلامية التعديلية (regulativ)، من قبيل (1) و(2) فحسب، بل أيضًا بالنسبة إلى الأعمال الكلامية الإفصاحية (expressiv) والتوصيفية (konstativ) من نوع (3) و(4). وكما أن المتكلم، بواسطة (1)، من أجل مقصده في إحداث حالة منشودة، **ينتج** ادعاء معياريًّا للصلاحية، وكما أنه - بواسطة (2) - من أجل مطلبه من **س** بأن يُحدث حالة منشودة بالنسبة إلى «م»، **يرفع** ادعاء معياريًّا للصلاحية، كذلك فإن المتكلم، بواسطة (3)، من أجل تجربة قصدية في الحياة تم الكشف عنها، **يضع** ادعاء للصدقية (Wahrhaftigkeitanspruch)، وبواسطة (4)، من أجل مقترح (Proposition) ما، **يضع** ادعاء للحقيقة (Wahrheitsanspruch). ففي (3) ما يوجد هو رفع النقاب عن موقف عاطفي كان مغلقًا عليه إلى حد الآن، أما في (4) فيتعلق الأمر بتقديم مقترح، من أجل صلوحيته يتعهد المتكلم بضمانة له، بأنْ يقدم اعترافًا (Geständnis)[67] أو يقوم بتكهن. وهكذا يفهم سامعٌ ما الاعترافَ (3)، عندما (أ) يعرف الشروط التي تحتها يمكن أن يحس شخصٌ ما بالاشمئزاز تجاه «ض»، وعندما (ب) يعرف الشروط التي تحتها يقول م ما يعنيه، ومن ثم يقدم الضمانة على أن سلوكه اللاحق سوف يكون متسقًا مع هذا الاعتراف. وإن سامعًا معينًا إنما يفهم (4)، عندما (أ) يعرف الشروط التي من شأنها أن تجعل التكهن حقيقيًّا، وعندما (ب) يعرف الشروط التي تحتها يستطيع «م» أن يتوفر على العلل المقنعة كي يعتبر منطوقًا عن المحتوى (أ) منطوقًا حقيقيًّا.

مع ذلك، فإنه توجد أيضًا ها هنا أنحاء مهمة من عدم التناظر. وعلى هذا النحو، فإن الشروط المذكورة تحت (أ) لدى أفعال كلامية إفصاحية وتوصيفية من قبيل (3) و(4)، **لا** تهم إلزامات الفعل التي تنتج عن الاعتراف البيذاتي بادعاء الصلاحية في كل مرة، بل عملية فهم المحتوى القضوي لتجربة في الحياة أو لجملة خبرية، في شأنها يدعي المتكلم صلوحية ما. وفي الأعمال الكلامية التعديلية من

(67) في معنى الإقرار بشيء ما. (المترجم)

قبيل (1) و(2)، تهم الشروط (أ) كذلك عملية فهم المحتوى القضوي لجملة تنطوي على قصد أو جملة طلبية، من أجلها ينتج المتكلم أو يدعي صلوحية معيارية، ولكن المحتوى هنا إنما يشتمل **في الوقت ذاته** على الإلزامات ذات الأهمية بالنسبة إلى تبعات التفاعل، تلك التي تنجم بالنسبة إلى السامع عن عملية قبول ادعاء الصلاحية.

لا تنتج إلزامات الفعل عمومًا عن دلالة الأعمال الكلامية الإفصاحية إلا بالطريقة التي بها يكون من شأن المتكلم أن يخصص ما به لا يمكن لسلوكه أن يقع في تناقض. إن متكلمًا ما يعني ما يقول، هو أمرٌ لا يستطيع أن يجعله قابلًا للتصديق (glaubhaft) إلا من خلال اتساق العمل (Tun) الذي يقوم به، وليس عبر ذكر العلل. ولهذا السبب يمكن المخاطَبين الذين كانوا قد قبلوا ادعاء الصدقية، أن ينتظروا من نواحٍ معينة اتساقًا في السلوك، لكن هذا الانتظار هو ناتج من الشروط المشار إليها تحت (ب). وبالطبع، فإن عواقب الأفعال الكلامية التعديلية والتوصيفية هي ناجمة عن الضمانات المقدمة عبر ادعاء الصلاحية، لكن هذه الإلزامات **المفيدة من حيث الصلاحية** (geltungsrelevant) التي تقضي عند الضرورة بتقديم تبريرات للمعايير أو تعليلات للمقترحات، هي ليست ذات **فائدة بالنسبة إلى الفعل** (Handlungsrelevant) إلا على المستوى مابعد التواصلي. لا تمتلك **إفادةً** (Relevanz) مباشرة **بالنسبة إلى مواصلة التفاعل** إلا إلزامات التحقق (Bewährung) أو التثبت تلك التي يضطلع بها المتكلم بواسطة الأعمال الكلامية الإفصاحية، فها هنا يكمن عرضٌ حيث يكون بإمكان السامع أن يختبر اتساق عواقب فعله، وما إذا كان المتكلم يعني ما يقول[68].

وعن دلالة الأعمال الكلامية التوصيفية لا تنجر عمومًا أي إلزامات **خاصة** بالفعل، وأما عن الإيفاء بشروط المقبولية المذكورة تحت (أ) أو تحت (ب)، فإن الإلزامات ذات الإفادة بالنسبة إلى تبعات التفاعل لا تنتج إلا بمقدار ما يلتزم المتكلم والسامع بأن يرتكز فعلهم على تأويلات الوضعية التي لا تتناقض مع المنطوق المقبول بوصفه صائبًا.

---

(68) عن هذه «الإلزامات المحايثة لأفعال الكلام»، يقارن:
Habermas, «Intentionalistische,» pp. 252 ff.

كنا قد ميزنا الأوامر الحقيقية، التي يقرنها المتكلم بادعاء للسلطة، عن الأفعال الكلامية التي من طريقها يرفع المتكلم ادعاء للصلاحية قابلًا للنقد. وفي حين أن ادعاءات الصلاحية هي مقرونة من الداخل بالعلل، وأن الدور المتضمن-في-القول من شأنه أن يمنح قوة تحفيزية على نحو عقلاني، فإن ادعاءات السلطة إنما ينبغي أن تتم تغطيتها بواسطة قدرة على فرض عقوبات، وذلك حتى يمكن أن يقع تنفيذها. غير أن الطلبيات هي مفتوحة أمام **تعيير** (Normierung)[69] **ثانوي**، وهذا يمكن أن نبينه من خلال علاقة الجمل القصدية (Absichtssätzen) والتصريحات عن النوايا (Absichtserklärungen)، إذ تنتمي الجمل القصدية إلى نفس الصنف الذي تنتمي إليه الجمل الطلبية، التي من طريقها يتم تكوين الأوامر، بل يمكننا أن نفهم الجمل القصدية تحديدًا بوصفها طلبيات مستبطنة وموجهة من المتكلم إلى ذات نفسه[70]. طبعًا إن الطلبيات هي أعمال متضمنة-في-القول، في حين أن الجمل القصدية لا تحصل على دور متضمن-في-القول إلا من جهة ما يتم تحويلها إلى تصريحات عن النوايا أو إلى **إعلانات** (Ankündigungen). وفي حين أن الأوامر هي منذ أول أمرها تمتلك قوة متضمنة-في-القول وإن كانت قائمة على تتمة بواسطة العقوبات، فإن الجمل القصدية التي كانت في المحكمة الداخلية (in foro interno)[71] - إن صح التعبير - قد فقدت قوتها الأمرية، تستطيع أن تكتسب من جديد قوة متضمنة-في-القول وذلك من جهة ما تُدخل ربطًا (Verbindung)[72] ما مع ادعاءات معينة للصلاحية، أكان ذلك في شكل أفعال كلامية إفصاحية من قبيل:

(7) أعترف لك بأن لي نيةَ...

أو في شكل أفعال كلامية معيارية من قبيل:

(8) أصرح لك (بموجب هذا) أن لي نيةَ...

ومن طريق إعلانات من قبيل (8) يُدخل المتكلم رابطًا (Bindung) معياريًّا ضعيفًا يمكن المخاطَب أن يطالب به بطريقة شبيهة لما يقوم به مع وعد ما.

---

(69) تقييس، بناء معياري. (المترجم)

(70) ينظر أدناه المجلد 2، ص 52 وما بعدها.

(71) باللاتينية في النص الأصلي. (المترجم)

(72) «ربط» وليس «إلزامًا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 313). (المترجم)

بحسب هذا الأنموذج من التعيير (Normierung) للجمل القصدية يمكننا أيضًا أن نتصور تحويل الطلبيات البسيطة إلى طلبيات مسموح بها معياريًّا أو تحويل مجرد الأوامر (Imperativen) إلى تعليمات (Befehle). إن الطلب (5)، لكونه مشحونًا بادعاء معياري للصلاحية، يمكن أن يتم تحويله إلى الإرشاد (6). بذلك يتغير المكون المعطى في كل مرة تحت (6) في شروط مقبوليته، كما أن شروط العقاب التي تنبغي إضافتها إلى ادعاء السلطة الذي له صفة الأوامر، إنما يتم تعويضها بواسطة الشروط المحفزة في شكل عقلاني من أجل قبول ادعاء الصلاحية القابل للنقد. ومن أجل أن هذه الشروط يمكن أن يقع استنباطها من الدور المتضمن-في-القول ذاته، فإن الطلب المعياري من شأنه أن يكتسب استقلالية تبعده من مجرد الأمر.

بذلك يصبح جليًّا مرة أخرى أنه وحدها أفعال كلامية من هذا النوع، تلك التي يقرنها المتكلم بادعاء صلاحية قابل للنقد، إنما يمكنها، بقوتها الخاصة إن صحت العبارة، وفي الحقيقة بفضل قاعدة الصلاحية التي للتواصل اللغوي القائم على التفاهم، أن تدفع سامعًا إلى قبول العرض الذي ينطوي عليه عمل كلامي ما، ومن ثم أن تصبح ناجعة باعتبارها آلية للتنسيق بين الأفعال[73].

بعد هذه التأملات، يحتاج مفهوم الفعل التواصلي الذي تم إدخاله في شكل مؤقت، إلى مزيد التدقيق. لقد عددنا في بادئ الأمر فعلًا تواصليًّا كل التفاعلات حيث يكون من شأن المشاركين أن ينسقوا بين خططهم الفردية للفعل بدون قيد أو شرط، وذلك على أساس توافق تم الحصول عليه على نحو تواصلي. وبتعيين «الأهداف المتضمنة-في-القول التي تتم متابعتها من دون قيد أو شرط»، يجب عندئذ أن يتم استبعاد حالات الفعل الاستراتيجي الكامنة، حيث يستعمل المتكلم النجاحات المتضمنة-في-القول في شكل **خفي** من أجل أهداف ذات تأثير-بالقول. ولكن التعبيرات الأمرية للإرادة هي أعمال متضمنة-في-القول

(73) من أجل أن شفاب (Schwab) لا يميز بين طلبيات بسيطة وطلبيات معيرة، بين أوامر ووصايا قيادية وليس بين جملة قصدية مستخدمة مونولوجيًا وجملة قصدية مستخدمة تواصليًا، نعني بين النوايا والإعلان عن النوايا، فهو يقيم بين الأوامر والإعلانات عن النوايا متوازيًا مزيفًا، ويميزهما جميعًا من أفعال الكلام التوصيفية عبر فصل نجاح الصلاحية ونجاح الاستيفاء والتدريج التراتبي لهما.
Schwab, pp. 72 f., 74 ff., 95 ff.

من طريقها يعلن المتكلم في شكل مفتوح عن هدف التأثير في قرارات خصم ما، ومن ثم ينبغي عليه أن يدعم تحقيق ادعائه للسلطة بعقوبات تكميلية. ولهذا السبب يستطيع المتكلمون بأوامر حقيقية أو بطلبات غير معيارية، أن يتابعوا من دون قيد أو شرط أهدافًا متضمنة-في-القول وأن يفعلوا مع ذلك على نحو استراتيجي.

بالنسبة إلى الفعل التواصلي وحدها تكون مقومة تلكم الأفعال الكلامية التي يقرنها المتكلم بادعاءات صلاحية قابلة للنقد. وأما في الحالات الأخرى، حينما يتابع متكلمٌ ما عبر الأعمال المؤثرة-بالقول أهدافًا غير معلن عنها، بإزائها لا يستطيع السامع عمومًا أن يتخذ موقفًا، أو حينما يتابع أهدافًا متضمنة-في-القول، تجاهها لا يستطيع السامع، كما في مواجهة الأوامر، أن يتخذ موقفًا معللًا، فإن الطاقة المحتفظ بها دومًا في صلب التواصل اللغوي إنما تبقى خاملة أو غير مستغلة من أجل رابط محفز عبر نظرة ثاقبة إلى العلل المطلوبة.

## (4) ادعاءات الصلاحية وأنماط التواصل. مناقشة الاعتراضات

بعدما كنت رسمت الحدود التي تفصل الأفعال التواصلية عن سائر الأفعال الاجتماعية عبر مفعول الرابط المتضمن-في-القول الخاص بها، فإنه من الملائم أن نرتب تنوع الأفعال التواصلية بحسب أنماط الأفعال الكلامية. وأما ما يوصى به بوصفه خيطًا هاديًا بالنسبة إلى تصنيف الأفعال الكلامية فهي الخيارات المتاحة أمام سامع كي يتخذ موقفًا بـ«نعم» أو «لا» على نحو محفز عقلانيًّا، تجاه التعبير الصادر عن متكلم ما. وفي الأمثلة التي سقناها إلى حد الآن، كنا قد انطلقنا من أن المتكلم من خلال تعبيره يرفع بالتحديد ادعاءً للصلاحية، فمع الوعد (1) يقرن ادعاءً للصلاحية من أجل قصد معلن عنه، ومع الإرشادات (2) يقرن ادعاءً للصلاحية من أجل طلب ما، ومع الاعتراف (das Geständnis)[74] (3) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل التعبير عن شعور ما، ومع التكهن (4) يقرن ادعاء للصلاحية من أجل منطوق ما. وفي المقابل، فإن المخاطَب، من خلال اتخاذ موقف السلب، ينازع في سداد (Richtigkeit)[75] (1)

---

(74) في معنى «الإقرار» بشعور ما أو بسر ما. (المترجم)

(75) في معنى «الصحة» المعيارية. (المترجم)

و(2)، وصدقية (Wahrhaftigkeit)[76] (3)، وحقيقة (Wharheit)[77] (4). وهذه اللوحة هي غير كاملة من ناحية أن كل فعل كلامي يمكن أن يُتنازَع فيه تحت أكثر من جانب، وذلك يعني يمكن أن يتم رفضه باعتباره غير صالح أو فاقدًا الصلوحية.

لنفرض أن مشاركًا في ندوة لم يفهم الطلب الموجه إليه من طرف الأستاذ:

(7) من فضلك، ائتني بكأس من الماء،

بوصفه مجرد تعبير أمري عن الإرادة، بل بوصفه عملًا كلاميًّا منجَزًا ضمن موقف موجه نحو التفاهم. عندئذ يستطيع من حيث المبدأ أن يرفض هذا الالتماس تحت ثلاثة جوانب من الصلاحية، فهو يستطيع إما أن يجادل في السداد المعياري للتعبير:

(7') كلا، لا يمكنك أن تعاملني مثل واحد من عَملتك،

أو يستطيع أن يجادل في الصدقية الذاتية للتعبير:

(7'') كلا، في الواقع أنت لك نية أن تجعلني أبدو في صورة سيئة أمام المشاركين الآخرين في الندوة،

أو يستطيع أن يجادل في أن تكون بعض مسبقات الوجود وجيهة:

(7''') كلا، إن أقرب أنابيب المياه هي بعيدة، بحيث إنه لن يكون بإمكاني أن أعود قبل نهاية الجلسة.

في الحالة الأولى تم إنكار أن يكون فعل الأستاذ في السياق المعياري المعطى سديدًا، وفي الحالة الثانية تم إنكار أن يكون الأستاذ يعني ما يقول، من أجل أنه قد يريد أن يحصل على مفاعيل تأثير-بالقول معينة، وفي الحالة الثالثة تم إنكار المنطوقات التي ينبغي على الأستاذ أن يفترض سلفًا حقيقتها تحت العلاقات المعطاة.

---

(76) في معنى النزاهة الإفصاحية عن تجربة حميمة. (المترجم)

(77) في منى «الصواب» القضوي. (المترجم)

ما يمكن أن يبرهن على نفسه من خلال هذا المثال هو أمرٌ يسوغ بالنسبة إلى كل الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم. وفي سياقات الفعل التواصلي يمكن دائمًا أن يتم رفض الأفعال الكلامية تحت **كل واحد** من هذه الجوانب الثلاثة: تحت جانب السداد الذي يدعيه المتكلم بالنسبة إلى الفعل الصادر عنه بالرجوع إلى سياق معياري معين (أو بتوسطٍ بالنسبة إلى هذه المعايير نفسها)، وتحت جانب الصدقية التي يدعيها المتكلم بالنسبة إلى التعبير عن تجارب الحياة الذاتية المتاحة له في شكل مفضل، وأخيرًا تحت جانب الحقيقة، التي يدعيها المتكلم من خلال التعبير الصادر عنه بالنسبة إلى منطوق ما (أو بالنسبة إلى مفترضات الوجود الخاصة بمحتوى منطوق مُعير).

يمكن اختبار هذه الأطروحة القوية بالاعتماد على أي أمثلة نشاء ويمكن جعلها مستساغة من خلال تأملات سوف تعود بنا إلى أنموذج بيهلر (Bühler) عن الوظائف اللغوية.

ينطوي مصطلح «التفاهم» على الدلالة الدنيا بأن اثنتين (في الأقل) من الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل هما تفهمان عبارة لغوية واحدة بطريقة متطابقة. ومن ثم تتمثل الدلالة التي من شأن عبارة أولية ما في المساهمة التي تحملها هذه إلى دلالة فعل كلامي مقبول. وكي يفهم ماذا يريد متكلمٌ ما أن يقول من خلال عمل من هذا النوع، ينبغي على السامع أن يعرف الشروط التي تحتها يمكن لهذا العمل أن يتم قبوله. ومن هذه الناحية فإن العبارة الأولية تتجاوز بعدُ الدلالة الدنيا لعبارة 'التفاهم' والآن عندما يقبل السامع عرضًا ما في العمل الكلامي، فإن ما يحدث بين اثنتين (في الأقل) من الذوات القادرة على الكلام والفعل هو **توافقٌ** ما. لكن هذا التوافق لا يرتكز فقط على الاعتراف البيذاتي بادعاءِ صلاحيةٍ فريدٍ وتم إبرازه كموضوعة برأسها (thematisch)، بل على الأرجح إنما يتم التحصل عليه في شكل متزامن على ثلاثة مستويات. وهذه الأخيرة يمكن التعرف إليها حدسًا بكل يُسر، وذلك عندما يتذكر المرء أن متكلمًا لا يختار في الفعل التواصلي عبارةً لغوية قابلة للفهم إلا من أجل أن يتفاهم **مع** سامع ما **في شأن شيء**، ومن ثم أن يجعل **نفسه هو ذاته** قابلًا للفهم. ينطوي القصد التواصلي للمتكلم على (أ) فعل كلامي ينبغي تنفيذه في ضوء السياق المعياري **السديد**

(richtig) المعطى له، وذلك من أجل أن تحدث **علاقة بيشخصية** (interpersonal) بينه وبين السامع بوصفها علاقة معترَفًا بها في شكل مشروع، و(ب) منطوق **صائب** (wahr) (أو بعبارة أخرى مفترضات وجود **وجيهة** (zutreffend)) ينبغي القيام به، حتى يأخذ السامع بمعرفة المتكلم ويتقاسمها، و(ج) آراء ونوايا ومشاعر وأمنيات... إلخ. ينبغي التعبير عنها في شكل صادق (Wahrhaftig)، حتى يُظهر السامع اعتقادَه (Glauben) في الشيء المقول. أن الطابع المشترك (Gemeinsamkeit) البيذاتي لتوافق متحصل عليه في شكل تواصلي يقوم على مستويات التجاوب (Übereinstimmung) المعياري والمعرفة القضوية المتقاسَمة والثقة المتبادلة هو أمر يمكن مرة أخرى أن نفسره عن طريق **وظائف التفاهم اللغوي**.

تُستخدم الأعمال الكلامية، من حيث هي وسطٌ للتفاهم، (أ) من أجل إرساء العلاقات البيشخصية وتجديدها، وهي التي من خلالها يعقد المتكلم الصلة مع شيء ما داخل **العالم** الذي تؤلفه الأنظمة المشروعة، و(ب) من أجل بسط (Darstellung) أو افتراض الحالات والأحداث التي من خلالها يعقد المتكلم الصلة مع شيء ما داخل **العالم** الذي تؤلفه حالات الأشياء الموجودة، و(ج) من أجل استجلاء تجارب الحياة، وذلك يعني من أجل تقديم النفس، حيث يعقد المتكلم الصلة مع شيء ما داخل **العالم** الذاتي المتاح له بشكل مميز. وإن التوافق المتحصل عليه في شكل تواصلي إنما ينقاس على وجه التدقيق بحسب ثلاثة ادعاءات صلاحية قابلة للنقد، من أجل أن الفاعلين، من جهة كونهم يتفاهمون بعضهم مع بعض على شيء ما ومن ثم يجعلون أنفسهم قابلين للفهم، هم لا يستطيعون منع أنفسهم من إدماج الفعل الكلامي المقصود، على وجه الدقة في ثلاث علاقات بالعالم، وأن يدعوا بالنسبة إليه، تحت كل واحد من هذا الجوانب، صلوحيةً ما. ومن يرفض عرضًا قُدم من خلال عمل كلامي قابل للفهم، فهو يجادل في الأقل في واحد من هذه الادعاءات للصلاحية. ومن جهة ما يرفض السامع عملًا كلاميًّا بوصفه غير سديد أو غير صائب أو غير صادق، فهو يصرح من حيث ما ينطق بعبارة «لا» بأن التعبير لا يملأ وظائف التأمين على علاقة بيشخصية وعرض حالات الأشياء أو استجلاء تجارب الحياة، وذلك من أجل أنه ليس في تناغم لا مع **عالمنا نحن** المؤلف من العلاقات البيشخصية المنظمة في شكل مشروع، أو مع **العالم** الذي تؤلفه حالات الأشياء الموجودة أو مع **كل** عالم خاص بالتجارب الذاتية في الحياة.

على الرغم من أن الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم تندرج على الدوام بهذه الطريقة داخل الشبكة المركبة من العلاقات مع العالم، فإنه من دورها المتضمن-في-القول (وتحت شروط أنموذجية من دلالة مكونها المتضمن-في-القول) إنما يظهر لنا تحت أي جانب من الصلاحية يود المتكلم **قبل كل شيء أن يُفهَم** التعبير الصادر عنه. وعندما **يصنع** منطوقًا ما ويدعي أو يحكي أو يفسر أو يعرض أو يفترض أو يشرح شيئًا ما ...إلخ، فهو يبحث مع السامع عن توافق على أساس الاعتراف بادعاء ما للحقيقة. وعندما يعبر المتكلم عن جملة تتعلق بتجارب الحياة أو يرفع النقاب عن شيء ما أو يفشيه أو يقر به أو يوحي به ...إلخ، فإن أي توافق لا يمكن أن يحدث إلا على أساس الاعتراف بادعاء ما للصدقية. وعندما يعطي المتكلم تعليمة أو وعدًا أو سمّى أحدًا أو وعظه أو ختم معمودية أو اشترى شيئًا أو تزوج شخصًا ...إلخ، فإن أي توافق يتوقف على ما إذا كان المشاركون يقبلون (gelten lassen) بالفعل اعتباره سديدًا. وكلما كانت هذه الضروب الأساسية مسكوكة على نحو أكثر محوضة، ازداد وضوحًا أن التفاهم موجهٌ حصرًا نحو ادعاء مهيمن للصلاحية. ومن الملائم أن يبدأ التحليل بحالات مؤمثلة (idealisiert) أو **حالات محضة من الأعمال الكلامية**. وأفكر بهذا الصدد في:

- الأفعال الكلامية التوصيفية (konstativ)، حيث تُستعمل **جمل خبرية أولية** (**Aussagesätze**)،

- الأفعال الكلامية الإفصاحية، حيث تظهر **جمل أولية تتعلق بتجارب الحياة** (في ضمير المتكلم في المضارع)،

- الأفعال الكلامية التعديلية (regulativ)، حيث **تظهر** إما **الجمل** الأولية التي تتعلق **بالطلب** (كما في التعليمات) وإما **الجمل** الأولية التي تتعلق **بالنوايا** (كما في الوعود).

بالنسبة إلى كل واحد من هذه المركبات، توجد في الفلسفة التحليلية أدبيات واسعة. وهنالك كانت قد طُورت أدوات ونُفذت تحاليل، من شأنها أن تسمح بأن نفسر الادعاءات الكونية للصلاحية التي نحوها يتوجه المتكلم، وبأن ندقق المواقف الأساسية التي يتخذها المتكلم في شأنها. يتعلق الأمر **بالموقف**

**المُمَوْضِع**، حيث يسلك ملاحظ محايد تجاه شيء ما، يحدث داخل العالم، ثم يتعلق الأمر أيضًا **بالموقف الإفصاحي**، حيث تقوم ذاتٌ عارضة لذات نفسها برفع النقاب عن شيء ما من باطنها، هي لها مدخل مميز إليه، أمام أعين جمهور ما، وأخيرًا، يتعلق الأمر **بالموقف المطابق للمعايير**، حيث يملأ العضو في مجموعة اجتماعية انتظارات سلوك مشروعة. ويقابل هذه المواقف الأساسية في كل مرة تصورٌ ما عن «العالم».

إذا مثلنا أي أفعال كلامية صريحة من خلال Mp، حيث ترمز «M» إلى المكون المتضمن-في-القول و«p» إلى المكون القضوي[78]، وإذا ما كانت M(k) تشير إلى الاستعمال العرفاني للغة، وM(e) إلى استعمالها الإفصاحي، وM(r) إلى استعمالها التعديلي، فإنه يمكن، بالاعتماد على هذا المواقف الأساسية، أن نميز حدسًا بأي معنى يود المتكلم أن يتم تأويل المكون القضوي في كل مرة. فضمن تعبير صالح من نوع M(k)p، تدل «p» على حالة أشياء **توجد** (regulativ) في العالم الموضوعي، وأما ضمن تعبير صالح من نوع M(e)p فإن «p» تدل على تجربة ذاتية في الحياة تم الإعراب عنها وعزوها (zugeschrieben) إلى **العالم الباطني** للمتكلم، وأما ضمن تعبير صالح من نوع M(r)p، فإن «p» تدل على فعل معترَف به في نطاق العالم الاجتماعي.

إن فرز ثلاثة ضروب أساسية على وجه الدقة من الاستخدام اللغوي الموجه نحو التفاهم هو أمرٌ لا يمكن أن يتم تعليله إلا في شكل نظرية مستكملة عن الأعمال الكلامية. ولا أستطيع أن أقوم بالتحاليل المطلوبة في هذا الموضع، ولكنني أود أن أخوض في بعض الاعتراضات التي رُفعت لأول وهلة ضد البرنامج المقدم.

أ - صاغ لايست (Leist) أطروحتي الأساسية بالطريقة الآتية: «بالنسبة إلى كل م وكل **س** في كل الأعمال الكلامية الخاصة بالفعل الموجه نحو التفاهم، والتي هي غير موصولة في شكل متضمن-في-القول وبشكل قضوي متمايز وبشكل مؤسساتي، توجد معرفةٌ متبادلة بأنه من المفروض أن يتكلم المرء على نحو قابل

---

(78) E. Stenius, «Mood and Language Game,» *Synthese*, vol. 17 (1967), pp. 254 ff.,
يقارن بهذا الصدد: D. Føllesdal, «Comments on Stenius's 'Mood and Language Game',» *Synthese*, vol. 17 (1967), pp. 275 ff.

للفهم، وأن يكون صادقًا، وأن يأخذ تعبيره بوصفه صائبًا وأن يأخذ معيارًا مفيدًا بالنسبة إلى العمل بوصفه سديدًا»[79]. تتطلب هذه الصياغة بادئ الأمر أن أوضح أنني إنما أفصل الأفعال الكلامية «الموجهة نحو الفعل» تحت زوايا **نظرية التفاعل** عن الأعمال الكلامية التي يتم إدراجها ضمن السياقات الاستراتيجية للفعل، إما لأنها، مثل الأوامر الحقيقية، هي غير موصولة إلا بادعاءات للسلطة ومن ثم هي لا تنتج بقوتها الخاصة أي مفاعيل وصل متضمنة-في-القول، وإما من أجل أن المتكلم هو بتعبيرات كهذه إنما يتابع أهدافًا من نوع التأثير-بالقول. وعندئذ لن أستخدم عبارة «المعرفة المتبادلة»، المنحدرة من السيمانطيقا القصدية، وإنما أتكلم بدلًا من ذلك عن «افتراضات مشتركة». وفضلًا عن ذلك فإن عبارة «المفروض» (geboten) توحي بمعنى معياري، بل سوف أتقبل المعاني الحافة (Konnotationen) ذات الطبيعة الترنسندنتالية الضعيفة وأن أتكلم على «شروط كونية» ينبغي أن تكون مستوفاة متى ما كان يجب الحصول على توافق تواصلي. وأخيرًا، أفتقد تقسيمًا تراتبيًّا ما بين جودة الصياغة أو قابلية فهم العبارة اللغوية من حيث هي اقتضاء تواصلي (Kommunikationsvoraussetzung)، من جهة، وادعاءات الصدقية والحقيقة القضوية والسداد المعياري، من جهة أخرى. وإن القبول بهذه الادعاءات من شأنه إحلال توافق ما بين «م» و«س» يعلل ويؤسس إلزامات مفيدة بالنسبة إلى استتباعات التفاعل.وعن هذه الأخيرة أميز الضمانة التي يتعهد بها المتكلم من أجل الوفاء بادعاء الصلاحية المطروح من قِبله، كما أيضًا الإلزام المتبادل الذي دخل فيه السامع من خلال نفي ادعاء صلاحية ما.

تتوجه المخاوف قبل كل شيء ضد الافتراضات بأنه:

- مع **كل** الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم ما يتم رفعه **على وجه الدقة** هو **ثلاثة** ادعاءات للصلاحية (أ)،

- أن ادعاءات الصلاحية يمكن أن يتم **ميزُها** (diskriminiert) **كفايةً بعضها** من بعض (ب)، و

- أن ادعاءات الصلاحية ينبغي أن يتم تحليلها في شكل **تداولي - صوري**، وذلك يعني على مستوى الاستخدام التواصلي للجمل (ج).

---

(79) A. Leist, «Was heißt Universalpragmatik?,» *Germanistische Linguistik*, vols. 5-6 (1977), p. 93.

**إضافة إلى (أ)** هل يمكن أن نزعم **كونية ادعاء الحقيقة**، على الرغم من أنه من الجلي أننا لا نستطيع بواسطة أفعال الكلام غير التوصيفية (nicht-konstativ) أن نرفع أي ادعاء للحقيقة؟[80] فمن اليقين أنه إنما بواسطة الأفعال الكلامية التوصيفية فحسب نستطيع أن نرفع الادعاء بأن المنطوق «p» هو حق. ولكن كل الأعمال الكلامية تحتوي أيضًا على مكون قضوي، وعادةً في شكل جملة خبرية اسمية (nomalisiert) «أن p». ذلك يدل على أن المتكلم إنما يتصل أيضًا من خلال أفعال الكلام غير التوصيفية بحالات الأشياء في الكون، طبعًا ليس في شكل مباشر، نعني في نطاق الموقف القضوي الذي هو من شأن من يفكر أو يظن، يعرف أو يعتقد بأن «p» هي الحال المقصود. إن المواقف القضوية للمتكلم الذي يستخدم في أفعال الكلام الإفصاحية، جملًا عن تجارب الحياة، أو في أفعال الكلام التعديلية، جملًا عن الطلبيات أو عن النوايا، هي مواقف من نوع مغاير، فهي لا تتوجه أبدًا نحو وجود حالة الأشياء المذكورة في المكون القضوي، إلا أن المتكلم إذْ (indem) يقول، من خلال فعل كلامي غير توصيفي، إنه يرغب في أو ينفر من شيء ما، إنه يود أن يُحقق شيئًا ما أو يراه متحققًا[81]، فهو مع ذلك **يفترض** وجود حالة أشياء **أخرى** غير مذكورة. إن في طبيعة المفهوم المتعلق بعالم موضوعي ما أن حالات الأشياء توجد ضمن شبكة معينة وليست معلقة في الهواء في شكل معزول. ولهذا، فإن المتكلم يقرن مع المكون القضوي لفعله الكلامي **مفترضات وجود** يمكن أن يتم إيضاحها إذا اقتضت الحال في شكل جمل تقريرية (assertorisch). ومن هذه الناحية تمتلك أفعال الكلام غير التوصيفية صلةً ما بالحقيقة.

وبعدُ (übrigens)، فإن ذلك لا يسوغ فقط بالنسبة إلى أفعال الكلام المتمايزة في شكل قضوي، فإن أعمالًا مختصرة في شكل متضمن-في-القول، على سبيل المثال قولنا «سلام» (Hallo) المعبر عنه بوصفه تحية، إنما يتم فهمها بوصفها استيفاءً للمعايير التي انطلاقًا منها يمكن **تتميم** المضمون القضوي للفعل الكلامي، كما في حالة إلقاء التحية، رفاهية المخاطَب أو تعزيز مكانته الاجتماعية. ويدخل في مفترضات الوجود التي من شأن تحية ما، من بين أشياء أخرى، حضورُ

---

(80) Leist, «Was heißt,» pp. 97 f.

(81) «إنه يود أن يُحقق شيئًا ما أو يراه متحققًا»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 319). (المترجم)

الشخص الذي يمكن أن يكون بحالة جيدة أو حالة سيئة، كما انتماؤه إلى مجموعة اجتماعية ...إلخ.

يجري الأمر على نحو مغاير مع **كونية ادعاء السداد**، إذ يمكن أن نعترض ضدها بأنه لا يمكن من دلالة أفعال الكلام غير التعديلية أن نستخرج علاقة مع سياقات معيارية[82]، ومع ذلك فإنه يحدث أحيانًا أن تكون الإعلانات (Mitteilungen) «غير ملائمة» والتقارير «في غير محلها» والاعترافات «محرجة» وإماطة اللثام عن أشياء معينة 'جارحة'، وأنها من هذا الجانب يمكن أن تفشل، فهذا ليس خارجًا بأي وجه عن أفعال الكلام غير التعديلية، بل ينجم بالضرورة عن طابعها **بوصفها** أفعالًا كلامية. ومن ناحية مكونها المتضمن-في-القول يمكن أن نستقرئ أن المتكلم يعقد كذلك بواسطة أفعال الكلام التوصيفية والإفصاحية، علاقات بيشخصية، وهذه الأخيرة، سواء كانت تلائم في كل مرة السياق المعياري القائم أم لم تلائمه، إنما تنتمي إلى عالم الأنظمة المشروعة.

ظهرت كذلك اعتراضات ضد **تمامية لوحة ادعاءات الصلاحية**. فإذا ما قارن المرء على سبيل المثال هذه الأخيرة مع مصادرات التحادث[83] التي اقترحها بول غريس (Paul Grice)، فإنه يستطيع أن يحدد متوازيات معينة، ولكن أيضًا أنحاء من التباينات ومن عدم التناظر. وهكذا ينقص مثلًا نظيرٌ للمصادرة القاضية بأن المتكلم يريد دائمًا أن يقدم في شأن الموضوع كلامًا على سبيل المساهمة (Redebeitrag)، حيث يكون مفيدًا في سياق الحديث (Gespräch). وبقطع النظر عن أن ادعاءً من هذا النوع للطابع المفيد للمساهمة في الحديث هو مرفوع من طرف السامع ومتصل بالنص (بدل القيام بفعل كلامي فردي)، وبالتالي هو أمر لا يمكن أن يخضع إلى اختبار على أساس الجواب لا/ نعم، فإن كونية مطلب كهذا لا بد من أن تكون صعبة التعليل. ومن الجلي الواضح أنه توجد وضعيات (Situationen)، مثلًا أحاديث الأنس أو حتى أوساط ثقافية تمامًا، حيث يكون الإطناب في المساهمات أمرًا مفروضًا[84].

---

(82) Leist, «Was heißt,» p. 109.

(83) H. P. Grice, «Logic and Conservation,» in: P. Cole and J. L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics* (New York: 1974), vol. 3, pp. 41 ff., and A. P. Martinich, «Conversational Maxims and some Philosophical Problems,» *Philos. Quart.*, vol. 30 (1980), pp. 215 ff.

(84) عن اعتراضات أخرى من هذا النوع، يقارن: J. Thompson, «Universal Pragmatics», in: D. Held and W. Thompson (eds.), *Habermas: Critical Debates* (Cambridge: 1982).

إضافة إلى (ب) ظهرت فضلًا عن ذلك تحفظات في ما يتعلق بإمكان التمييز الانتقائي (Trennscharf) بين ادعاءات الحقيقة وادعاءات الصدقية. ألا ينبغي على متكلم، يعبر عن الرأي «ض» بطريقة صادقة، أن يضع في الوقت ذاته بالنسبة إلى «ض» ادعاءً ما للحقيقة؟ يبدو أنه من غير الممكن، «أن ننتظر من 'م' أن يقول الحقيقة في معنى آخر غير المعنى الذي يريد فيه 'م' أن يقول الحقيقة - وذلك لا يعني أي شيء آخر سوى أن يكون صادقًا»[85]. لا يتعلق هذا الاعتراض بطبقة أفعال الكلام الإفصاحية في جملتها، بل بتلكم التعبيرات حيث يُبرز المكون القضوي أفعالًا نحوية (Verben) من طبيعة عرفانية مصرفة في ضمير المتكلم في الحاضر (من قبيل أنا أفكر أو أعرف، أعتقد، أفرض، أعني، «أن ض»). والحق أنه توجد في الوقت ذاته أيضًا بين هذه المواقف القضوية التي يمكن أن تتم العبارة عنها بمساعدة الأفعال النحوية (Verben) ذات الطبيعة العرفانية، وأفعال الكلام التوصيفية، علاقةٌ باطنية. عندما يثبت أحدهم «ض» أو يؤكدها أو يصفها، فهو يعني أو يعرف أو يعتقد في الوقت ذاته «أن ض». وكان مور[86] قد أشار إلى طابع المفارقة في تعبيرات من قبيل:

(9+) إنها تمطر الآن، لكنني لا أعتقد أنها تمطر الآن. فعلى الرغم من هذه الروابط الداخلية يستطيع سامعٌ ما، من خلال نفي:

(9) إنها تمطر الآن،

أنْ يرفض ادعاءين مختلفين للصلاحية. هو يستطيع من خلال اتخاذ موقف سالب، أن يعني بالمقدار ذاته:

(9') كلا، هذا ليس حقيقيًا،

كما أن يعني أيضًا:

(9'') كلا، أنت لا تعني أبدًا ما تقول.

---

(85) Leist, «Was heißt,» p. 102; K. Graham, «Belief and the Limits of Irrationality,» *Inquiry*, vol. 17 (1974), pp. 315 ff.

(86) وإنما على هذه الحجة يُحيلنا سيرل: J. Searle, «Intentionalität und der Gebrauch der Sprache,» in: Grewendorf (ed.), pp. 163 f.

في حالة أولى، هو يفهم (9) بوصفها توصيفية، وفي الحالة الأخرى بوصفها تعبيرًا إفصاحيًّا (Expressive Äusserung). ومن الواضح للعيان أن سلب المنطوق «ض» لا يستلزم سلب الاعتقاد «أن ض» أكثر مما على العكس من ذلك تستلزم (9‘‘) اتخاذ الموقف (9‘). وبلا ريب، فإن السامع يجوز له أن يفترض أن م عندما يثبت «ض» هذه، يعتقد أيضًا «أن ض». لكن ما يبقى من دون أن يطرأ عليه شيء من ذلك هو أن ادعاء الحقيقة يشير إلى وجود حالة الأشياء «ض»، في حين أن ادعاء الصدقية ليس له من شأن سوى مع انكشاف الرأي أو الاعتقاد «أن ض». إن المجرم الذي يقوم باعتراف ما يستطيع أن يعني ما يقول، ومع ذلك، من دون أن يقصد، يمكن أن يقول غير الحقيقة. ويستطيع أيضًا، من دون أن يقصد، أن يقول الحقيقة، على الرغم من أنه، بمجرد كونه يكتم معرفه بمجرى الوقائع، يكذب. وإن قاضيًا، يتوفر على أدلة كافية، بإمكانه في حالة معينة أن ينقد التعبير الصادق بوصفه غير حقيقي، وفي حالة أخرى أن يكتشف التعبير الحقيقي بوصفه غير صادق.

حاول توغندهات، بعين الضد من ذلك، أن يتخلص من الأمر بواسطة ادعاء وحيد للصلاحية[87]. فهو قد أخذ المناقشة الموسعة في ارتباط مع حجة فتغنشتاين عن اللغة الخاصة، وذلك من أجل أن يبين أنه مع جمل عن تجارب الحياة من قبيل:

(10) أنا أتألم،

(11) أنا أخشى أن أتعرض للعنف (vergewaltigt)[88]،

إنما يتم ربط الادعاء التقريري للصلاحية نفسه، كما مع الجمل الخبرية التي لها محتوى قضوي مماثل:

(12) هو يتألم،

(13) هو يخشى أن يتعرض للعنف،

---

(87) E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), lectures 5, 6.

(88) للاغتصاب، للسلب، للجور. (المترجم)

حيث يجب أن يكون لضمير المتكلم وضمير الغائب الإحالة نفسها في كل مرة.

إذا كانت أطروحة توغندهات عن المماثلة (Assimilationsthese) سليمة، فإن نفي (10) أو (11) إنما له المعنى نفسه ونفي (12) أو (13). ويكون من الإطناب أن نصادر على ادعاء للصدقية بجوار ادعاء للحقيقة.

أسوةً بفتغنشتاين، ينطلق توغندهات بادئ الأمر من إيماءة العبارة، من التعجب «آه»، ويتخيل أن صيحة الألم هذه، البدائية لغويًّا، قد تم تعويضها بواسطة تعبير إفصاحي، هي ممثلة على المستوى الدلالي بواسطة جملة متعلقة بتجربة في الحياة (10). وكان فتغنشتاين قد أنكر عن هذا النوع من الجمل المتعلقة بتجارب الحياة طابع المنطوق[89]. وهو يسلم بأن ما بين الشكلين غير العرفانيين من العبارة عن الألم، ما بين الإيماءة والجملة، يوجد سلسلة متصلة. وبالنسبة إلى توغندهات يوجد على الضد من ذلك الفرقُ المقولي القاضي بأن الجملة المتعلقة بتجربة الحياة يمكن أن تكون خاطئة، أما الإيماءة فلا. ويقود تحليله إلى نتيجة مفادها أنه مع تحويل الصيحة إلى جملة متعلقة بتجربة في الحياة لها دلالة مماثلة، «قد تم إنتاج عبارة، على الرغم من أنها مستخدمة بحسب القاعدة نفسها التي بها استُخدمت الصيحة، فهي صائبة، إذا تم استخدامها في شكل صحيح، وهكذا نشأت الحالة الفريدة من نوعها من الجمل التقريرية التي يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة والتي هي على الرغم من ذلك ليست عرفانية»[90]. ولهذا السبب يجب **ألا** يكون من الممكن تمييز الجمل المتعلقة بتجارب الحياة من قبيل (10) عن الجمل الخبرية التي لها المحتوى نفسه القضوي من قبيل (12) بالاعتماد على مقياس قابلية الحقيقة. كلتاهما يمكن أن تكونا صائبتين أو خاطئتين. وبلا ريب تُظهر الجمل المتعلقة بتجارب الحياة الخاصيةَ القاضية بأنها تعبر عن «معرفة غير قابلة **ينبغي** (müssen) أن تكون صائبة. وبين الجملتين (10) و(12) يظل هناك «تناظر حقيقة» (veritative Symmetrie) في معنى أن (12) هي صائبة، بمجرد أن تكون (10) مستخدمة على نحو مساوق للقاعدة.

---

(89) L. Wittgenstein, «Zettel §§ 404, 549,» in: *Schriften* (Frankfurt am Main: 1970), vol. 5, pp. 369, 398.

(90) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, p. 131.

يفسر توغندهات هذا الترابط بخصوصية المصطلح المفرد 'أنا' الذي من خلاله يشير المتكلم إلى ذات نفسه، من دون أن يحدد بذلك في الوقت ذاته هويته. وحتى وإنْ كانت هذه الأطروحة سليمة، فإن هذا الأمر هو مع ذلك لا يُنهي المشكلة الآتية: كيف يستطيع المرء أن يفسر أن جملةً ما لها طابع تقريري وبالتالي قابلة للحقيقة، من دون أن يكون من الممكن مع ذلك أن يتم استخدامها في شكل عرفاني، أي من أجل قراءة حالات الأشياء الموجودة.

على العموم، **تُحيل** قاعدة استخدام الجمل التقريرية على معرفة ما، وإنه في حالة الجمل الإفصاحية فحسب، إنما يجب على الاستخدام الصحيح للعبارة اللغوية أن **يضمن** أيضًا حقيقتها. بيد أن سامعًا يريد أن **يثبت** ما إذا كان متكلمٌ ما يخدعه بواسطة الجملة (10)، إنما ينبغي عليه أن **يفحص** ما إذا كانت الجملة (12) صائبة أم لا. ويتبين من ذلك أن الجمل الإفصاحية في ضمير المتكلم هي ليست موجودة من أجل الإعراب عن المعارف التي **تستعير** ادعاء الحقيقة المنسوب إليها في أفضل الأحيان من الجمل الخبرية المتصلة بها في ضمير الغائب، وذلك أن هذه الأخيرة وحدها يمكنها أن **تعرض** حالة الأشياء التي بوجودها يتعلق ادعاء الحقيقة. بذلك وقع توغندهات في ذاك الإحراج (das Dilemma) الذي يلزم معه أن يخصص بطريقة متناقضة ما يعنيه متكلمٌ ما بواسطة الجمل الخاصة بتجارب الحياة. فمن جهة أولى، يجب أن يتعلق الأمر بمعلومة (ein Wissen) من أجلها يدعي المتكلم صلاحية ما في معنى الحقيقة القضوية، ومن جهة أخرى، لا يمكن هذه المعلومة أن تمتلك منزلة المعرفة (eine Erkenntnis)، وذلك أن المعارف لا يمكن سردها إلا ضمن جمل تقريرية، هي من حيث المبدأ يمكن أن يتم إنكارها بوصفها غير صائبة. وهذا الإحراج هو مع ذلك لا ينشأ إلا عندما لا يفرق المرء بين ادعاء الصلاحية الخاص بالصدقية، والذي هو مجانس للحقيقة، وادعاء الحقيقة. وينحل الإحراج ما إن ينتقل المرء من المستوى الدلالي إلى المستوى التداولي ويضع مقارنة بين أفعال الكلام بدلًا من المقارنة ما بين الجمل:

(14) أنا ينبغي أن أعترف لك بأنني كنت أتألم منذ أيام،

(15) أنا يمكنني أن أعلمك بأنه كان يتألم منذ أيام،

(حيث يجب أن يكون لضمير المتكلم في (14) وضمير الغائب في (15) الإحالة نفسها). وعندئذ صار واضحًا من أول نظرة أن المتكلم في حالة عدم صلوحية (14) هو يخدع السامع، في حين أنه في حالة عدم صلوحية (15) هو يقول عدم الحقيقة، من دون أن يلزم من ذلك وجود نية في الخداع. وبالتالي من المشروع، بالنسبة إلى أفعال الكلام الإفصاحية، أن يصادر المرء على ادعاء آخر للصلاحية غير الذي بالنسبة إلى أفعال الكلام (Sprechhandlungen)[91] التوصيفية التي لها دلالة مماثلة. وكان فتغنشتاين قد اقترب كثيرًا من هذا التبصر في موضع من كتابه **تحقيقات فلسفية**، عندما بيَّن، بالاعتماد على الحالة الأنموذجية لاعترافٍ (Geständniss) ما، أن التعابير الإفصاحية ليس لها أي معنى وصفي (deskriptiv)، وبالتالي هي غير قابلة للحقيقة، وذلك **على الرغم** من أنها يمكن أن تكون **صالحة** أو **غير صالحة**: «بالنسبة إلى حقيقة **الاعتراف** بأنني قد فكرت في هذا الشيء أو ذاك، لا تكون المقاييس هي مقاييس **وصف** سيرورة ما على نحو مطابق للحقيقة. ولا تكمن أهمية الاعتراف الحقيقي في كونه يسرد في شكل صحيح وبكل أمانة سيرورة ما أيًّا كانت، بل هي تكمن بالأحرى في التبعات الخاصة التي يمكن استخراجها من اعترافٍ، حقيقتُه مكفولة بالمقاييس الخاصة **بالصدقية**»[92].

**إضافة إلى** (ج) بهذه الحجج نمس الزمرة الثالثة من الاعتراضات التي تتوجه ضد المقاربة التداولية الصورية في تحليل ادعاءات الصلاحية. وهذه الادعاءات للصلاحية التي تهم العلاقات بين الأشخاص بحسب أنموذج ادعاءات القانون، والتي هي مهيأة للاعتراف البيذاتي، قد تم رفعها من صلوحية العبارات الرمزية، وفي الحالة التي هي بمثابة المنوال هنا، من أجل صلوحية الجملة ذات المضمون القضوي، التابعة للمكون المتضمن-في-القول. ولهذا السبب، فإنه يقرب أن نعتبر ادعاءً ما للصلاحية بوصفه ظاهرة مركبة ومشتقة، يمكن أن نرجعها إلى

---

(91) «أفعال الكلام» وليس «التعابير اللغوية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 323). (المترجم)

(92) Wittgenstein, *Schriften*, p. 535;

يقارن كذلك: St. Hampshire, *Feeling and Expression* (London: 1961); B. Aune, «On the Complexity of Avowals,» in: M. Black (ed.), *Philosophy in America* (London: 1965), pp. 35 ff.; D. Gustafson, «The Natural Expression of Intention,» *Philos. Forum*, vol. 2 (1971), pp. 299 ff.; D. Gustafson, «Expressions of Intentions,» *Mind*, vol. 83 (1974), pp. 321 ff., and N. R. Norrick, «Expressive Illocutionary Acts,» *J. of Pragmatics*, vol. 2 (1978), pp. 277 ff.

الظاهرة الثاوية تحتها والمتعلقة باستيفاء الشروط من أجل صلوحية الجمل. ولكن ألا ينبغي عندئذ أن يتم البحث عن هذه الشروط بالأحرى على المستوى الدلالي لتحليل الجمل الخبرية والجمل المتعلقة بتجارب الحياة والجمل الطلبية والجمل القصدية بدلًا من البحث عنها على المستوى التداولي لاستخدام هذه الجمل ضمن أفعال الكلام التوصيفية والإفصاحية والتعديلية؟ أليس هذا بالتحديد نظرية في أفعال الكلام، تريد أن تفسر مفعول الرابط المتضمن-في-القول بواسطة الضمانة التي يمنحها المتكلم بالنسبة إلى صلوحية الشيء المقول وبواسطة الحوافز العقلانية ذات الصلة عند السامع، ومتوقفة على نظرية في الدلالة هي، من جهتها، تفسر تحت أي شروط تكون الجمل المستخدمة صالحة؟

لا يتعلق الأمر في هذا النزاع بمسائل تهم ترسيم المناطق أو التعريف الاسمي، بل بما إذا كان يمكن أن يتم تفسير **مفهوم الصلوحية** الخاصة بجملة ما في شكل مستقل عن **مفهوم الإيفاء** (Einlösung) **بادعاء الصلاحية** المرفوع من خلال التلفظ بهذه الجملة. أنا أمثل الأطروحة القاضي بأن ذلك غير ممكن. إن الأبحاث التي تُجرى في شكل دلالي عن الجمل الوصفية (deskriptiv) والإفصاحية والمعيارية، تتطلب، متى ما تم القيام بها في شكل متسق كفاية، تغييرًا في المستويات التحليلية. وإن تحليل الشروط اللازمة من أجل صلوحية الجمل تدفع **من ذات نفسها** نحو تحليل الشروط اللازمة من أجل الاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية ذات الصلة. والمثال الساطع على ذلك هو توسيع دلاليات الحقيقة الذي قام به مايكل داميت[93].

ينطلق داميت من التمييز بين الشروط التي ينبغي على جملة تقريرية أن تستجيب لها حتى تكون صائبة، وبين المعرفة التي يمتلكها متكلمٌ ما، يثبت الجملة بوصفها جملة صائبة، عن شروط الحقيقة التي تعين دلالة الجملة في الوقت ذاته. وتتمثل معرفة شروط الحقيقة في أن المرء **يعرف، بأي طريقة يحدد المرء** ما إذا كانت مستوفاة أم غير مستوفاة في حالة معينة. إن تحت الصيغة الأرذودكسية من دلاليات الحقيقة التي تريد أن تفسر فهم دلالة الجملة بواسطة معرفة شروط الحقيقة، إنما يثوي الافتراض غير الواقعي بأنه تتوفر بالنسبة إلى كل جملة، في

(93) M. Dummett, «What is a Theory of Meaning?,» in: G. Evans and J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning* (Oxford: 1976), pp. 67 ff.

الأقل بالنسبة إلى كل الجمل التقريرية، إجراءات من طريقها يمكن المرء أن يقرر في شكل فعلي ما إذا كانت شروط الحقيقة في كل مرة مستوفاة أم غير مستوفاة. وهذا الافتراض يرتكز في شكل صامت على نظرية تجريبية في المعرفة تسند إلى الجمل الحملية البسيطة للغة الملاحظة مكانةً أساسية. ولكن أليست حتى لعبة الحجاج، التي صادر عليها توغندهات من أجل التحقق من هذا النوع من الجمل التي هي في ظاهرها جمل أولية، تتكون من إجراءات قرار، هي مثل تسلسل خوارزمي (ein Algorithmus)، يمكن أن يتم استخدامها على نحو أن مطالب التعليل الأوسع نطاقًا سوف تكون مستبعدة[94]؟ ومن الواضح في شكل خاص لدى الجمل المتعلقة بشروط غير واقعية، لدى الجمل المتعلقة بالوجود العام ولدى الجمل المصحوبة بمؤشر زمني (عمومًا كل الجمل التي تتصل بالأمكنة والأزمنة التي هي في الوقت الراهن خارج المتناول)، أن إجراءات القرار الفعلية هي ناقصة: «تنشأ الصعوبة بسبب أن اللغة الطبيعية هي مليئة بالجمل التي لا يمكن الحسم فيها في شكل فعلي، والتي لا يوجد في شأنها أي إجراء فعلي من أجل تعيين ما إذا كانت شروط حقيقتها مستوفاة أم غير مستوفاة»[95].

بما أن معرفة شروط الحقيقة في الجمل التقريرية هي، في كثيرٍ من الحالات، إنْ لم نقل في كلها، **إشكاليةٌ**، فإن داميت أكد الفرق بين معرفة الشروط التي تجعل جملة ما صائبة، والعلل التي تبرر لمتكلم ما أن يثبت جملةً ما بوصفها صائبة. ومن ثم هو، وبالاستناد إلى الفرضيات الأساسية للمذهب الحدساني، يعيد صياغة نظرية الدلالة على النحو الآتي: «... يتمثل فهمُ منطوق ما في قدرة معينة على الاعتراف بكل ما يُعتبَر مساعدًا على التحقق منه، أي بوصفه يساعد على إثباته على نحو مقنع باعتباره صائبًا. وليس من الضروري أن يكون علينا أن نمتلك أي وسائل لاتخاذ قرار في شأن حقيقة المنطوق أو خطئه، بل ينبغي أن نكون قادرين على أن نعرف متى أُثبتت حقيقته»[96]. ويدخل في فهم جملة ما القدرة على معرفة **العلل**

---

(94) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, pp. 256 ff.

(95) Dummett, p. 81.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

(96) Ibid., pp. 110 f.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

التي من خلالها **يمكن أن يتم الإيفاء بالادعاء** بأن شروط حقيقتها قد تمت تلبيتها. وهذه النظرية تفسر بالتالي دلالة جملة ما بتوسط فقط من خلال معرفة الشروط اللازمة من أجل صلوحيتها، ولكن مباشرة من خلال معرفة العلل التي توجد في متناول متكلم ما في شكل موضوعي، وذلك من أجل الإيفاء بادعاء معين للحقيقة.

الآن، فإن المتكلم بإمكانه دومًا أن ينتج هذا النوع من العلل بحسب إجراء قابل للاستخدام في شكل مونولوجي، وبالتالي حتى تفسير ما لشروط الحقيقة يتعلق بتعليل ادعاء ما للحقيقة، لا يجبرنا على الانتقال من المستوى الدلالي للجمل إلى المستوى التداولي للاستخدام التواصلي للجمل. ولكن داميت يشدد على أن المتكلم لا يستطيع بأي وجه أن يقوم بالتحققات المطلوبة على نحو استنباطي إجباري بحسب قواعد الاستدلال. أما كمية العلل المتوفرة في كل مرة فتتم الإحاطة بها من خلال العلاقات الداخلية لعالم من البنيات اللغوية الذي ينبغي أن يُقاس عن طريق الحجاج. ويتابع داميت هذه الأفكار إلى حد بعيد بحيث إنه في النهاية قد تخلى تمامًا عن التمثل الأساسي للنزعة التحققية (Verifikationismus): «ما تبلغ إليه نظريةٌ تحققية ما، بمقدار ما تستطيع أن تقترب من ذلك أي نظرية مستساغة في المعنى، هو تفسير معنى جملة ما من ناحية العلل التي على أساسها يمكن أن يتم إثباتها، ينبغي عليها بالطبع أن تميز العلل الفعلية للمتكلم التي لا تكون قاطعة، أو يمكن أن تكون غير مباشرة، عن نوع العلل المباشرة والقاطعة التي من خلالها يُمنَح المعنى، وعلى الخصوص بالنسبة إلى جُمل مثل تلك التي في الزمن المستقبل[97]، والتي لا يستطيع المتكلم أن يمتلك في شأنها عللًا من النوع الأخير في وقت التعبير (utterance) عنها. بيد أن نظرية تحققية... إنما تربط محتوى التوكيد (assertion) مع الالتزام الذي يتعهد به متكلمٌ ما عند القيام بهذا التوكيد، إن أي توكيد هو نوع من الرهان بأن المتكلم لن يُقام الدليل على خطئه»[98].

(97) خطأ مطبعي في النص الألماني: حيث نقرأ «furture» بدلًا من اللفظ الإنكليزي «future». (المترجم)

(98) Ibid., p. 126.

[ورد هذا الشاهد بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

أفهم هذا الأمر بوصفه إشارة إلى الطبيعة الخطائية (fallibilistisch) لأي إيفاءٍ خِطابي (diskursive Einlösung) بادعاءات الصلاحية. وفي هذا الموضع لا أستطيع أن أخوض في تفاصيل نظرية الدلالة لدى داميت. فما هو مهم هو فقط أن الادعاء المتضمن-في-القول، الذي يرفعه المتكلم من أجل الصلاحية التي من شأن جملة ما، هو شيء يمكن من حيث الأساس أن يتم نقده. وفي كل حالة تأخذ سيمانطيقا الحقيقة التي تمت مراجعتها في الحسبان كون شروط الحقيقة لا تمكن الإبانة عنها في شكل مستقل عن معرفة الطريقة التي بها يفي المرء بادعاء الحقيقة الذي من شأنها. أن نفهم إثباتًا ما، يعني أن نعرف متى يمتلك متكلمٌ ما عللًا جيدة، كي يتعهد بضمان أن الشروط اللازمة من أجل حقيقة المنطوق المثبَت هي مستوفاة.

وكما في حالة دلالة الجمل التقريرية، فإنه تمكن الإشارة أيضًا بالنسبة إلى الجمل الإفصاحية والمعيارية إلى أن تحليلًا محددًا في شكل دلالي هو تحليل يخرج عن طوره. وعلى وجه الدقة، فإن المناقشة التي ارتبطت بتحليل فتغنشتاين عن الجمل المتعلقة بتجارب الحياة، تبين في شكل واضح أن الادعاء المقرون بالإفصاحات (Expressionen) هو موجه في جوهره **إلى آخرين**. وفضلًا عن ذلك، فإن معنى الوظيفة التي للعبارة وللإعلان يتكلم من أجل استخدام تواصلي بالدرجة الأولى لهذه العبارات[99]. وما هو أكثر وضوحًا هو الطابع البيذاتي للصلاحية الوجوبية (Sollgeltung) للمعايير. وإن تحليلًا يبدأ بالمحمولات البسيطة غرضه الردود العاطفية الذاتية في ظاهرها على التجريحات أو الإساءات للحرمة الشخصية، إنما يقود هنا أيضًا خطوة خطوة إلى المعنى البيذاتي، بل العابر للأشخاص الذي تنطوي عليه المفاهيم الخلقية الأساسية[100].

## (5) محاولات متنافسة نحو تصنيف أعمال الكلام (أوستين، سيرل، كريكل). أنماط محضة من التفاعل بتوسط اللغة

إذا صحت أطروحتنا القاضية بأن صلاحية الأفعال الكلامية الموجهة نحو التفاهم يمكن النزاع فيها على وجه الدقة من ثلاثة جوانب كونية، فإنه يجب علينا

(99) P. M. Hacker, *Einsicht und Täuschung* (Frankfurt am Main: 1978), chaps. 8, 9, pp. 289 ff.

(100) مثال مقنعٌ هو ذاك الذي تمخض عن تحليل ب. ف. ستروسن للاضطغان الذي ينجر عن الإساءات الخلقية، ضمن: P. F. Strawson, *Freedom and Ressentiment* (London: 1974).

أن نفترض منظومة من ادعاءات الصلاحية، تكمن أيضًا في أساس التمايز بين أنماط الأفعال الكلامية. وبالتالي سوف يكون لأطروحة الكونية نتائج أيضًا على محاولة تصنيف الأفعال الكلامية من زوايا نظرية. وإلى حد الآن استخدمت في شكل ضمني تقسيمَ الأفعال الكلامية إلى تعديلية وإفصاحية وتوصيفية. وأريد الآن أن أبرر هذا التقسيم على طريقة المناظرة مع محاولات التصنيف الأخرى.

من المعروف أن أوستين، في خاتمة سلسلة دروسه «كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟» (How to do things with words?)، شرع في عملية تنميط (Typologisierung) للأفعال الكلامية. وقام هنالك بتنظيم الأعمال المتضمنة-في-القول بالاستناد إلى أفعال نحوية إنشائية (Performative Verben) وميز فيها بين خمسة أنماط (ألا وهي الحكميات (verdictives) والممارسيات (exercitives) والوعديات (commisives) والسلوكيات (behabitives) والتبيينيات (expositives))، وذلك من دون أن ينكر الطابع المؤقت لهذا التقسيم[101]. وفي واقع الأمر، فإن أوستين لم يقدم مقياسًا واضحًا للتحديد إلا بالنسبة إلى صنف الوعديات: فبواسطة الوعود والتهديدات والإعلانات والنذور والعقود...إلخ، يأخذ المتكلم على نفسه أن يقوم في المستقبل بأفعال معينة. إن المتكلم يدخل في رابطة معيارية من شأنها أن توجب عليه طريقة فعل معينة. أما بقية الأصناف، حتى وإنْ أخذنا في الاعتبار الطابع الوصفي للتقسيم، فهي غير محددة بطريقة كافية. وهي لا تستجيب لمطالب[102] التميز والانفصال، فإن تصنيف أوستين لا يجبرنا في شكل دائم على إلحاق الظواهر المختلفة بأصناف مختلفة أو كل ظاهرة بصنف واحد على الأكثر.

تشمل فئة «الحُكميات» التعابير التي بواسطتها يتم تثبيت «الأحكام» في معنى تقدير ما أو تقويم ما. وبهذا، فإن أوستين لا يفرق بين إظهار المحتوى الوصفي وإظهار المحتوى المعياري، وبذلك تنتج تقاطعات سواء مع «التبيينيات» أو مع «الممارسيات». وهذه الفئة عن «الممارسيات» تشمل أولًا كل التصريحيات

(101) Austin, pp. 150 ff.

(102) وفي أي حال يجب علينا ألا نضع مطالب بمقدار قوة تلك التي وضعها ث. ت. ب. بالمر: Th. T. B. Ballmer, «Probleme der Klassifikation von Sprechakten,» in: Grewendorf (ed.), pp. 247 ff.

(Deklarative)[103]، وبالتالي العبارات الخاصة بالقرارات المسموح بها على صعيد مؤسساتي وفي أغلب الأحيان على صعيد قانوني (من قبيل الإدانات وحالات التبني والتعيينات والتسميات والاستقالات ...إلخ). كذلك توجد تداخلات ليس فقط مع «الحُكميات» من قبيل «عين» و«ميز»، بل أيضًا مع «السلوكيات» كما على سبيل المثال مع «أعلن الاحتجاج». وهذه «السلوكيات» تشكل من جهتها فئة تضم مجموعة متنافرة جدًّا. وبجانب العبارات الخاصة بالتعابير النمطية عن المشاعر من قبيل التذمر وإبداء التعاطف، تحوي عبارات خاصة بالتعابير الموصولة في شكل مؤسساتي (مثل التهاني والشتائم والأنخاب والتحيات) كما تحوي عبارات خاصة بأنحاء الرضا (مثل الاعتذارات وكلمات الشكر والتعويضات من كل نوع). وأخيرًا، فإن فئة **التبيينيات** لا تفصل بين التوصيفيات التي تصلح في عرض حالات الأشياء، والتواصليات التي تتصل، كما هي حال الأسئلة والردود والكلمات الافتتاحية والشواهد ...إلخ، بالكلام (die Rede) ذاته. وعن ذلك ينبغي أن نميز أيضًا العبارات التي من طريقها نشير إلى القيام بعمليات من قبيل خَتَمَ وتعرف إلى وحسب وصنف ...إلخ.

حاول سيرل (Searle) أن يمنح تصنيف أوستين صيغة أكثر حدة وأشد وضوحًا[104]. فهو لم يعد يتوجه نحو قائمة من الأفعال النحوية الإنشائية، تكون متمايزة ضمن لغة (Sprache)[105] معينة، بل نحو المقاصد أو الأهداف المتضمنة-في-القول التي يتابعها متكلمٌ ما بواسطة أنماط مختلفة من الأفعال الكلامية في شكل مستقل عن أشكال تحقيقها داخل لغة بعينها. وقد توصل إلى تصنيف وضاح ومقبول حدسًا: أفعال كلامية توصيفية ووعدية وتوجيهية (direktive) وتصريحية وإفصاحية (expressive). أما الفئة التي بدأ سيرل بإدخالها بوصفها فئة جيدة التحديد فهي الأفعال الكلامية التوصيفية (أو التمثيلية). واستأنف من أوستين، فضلًا عن ذلك، فئة الوعديات ووضعها في مقابل التوجيهيات، ففي حين أن المتكلم، ها هنا، يوجب على ذات نفسه فعلًا ما، فهو يحاول، هنا،

---

(103) الإعلانيات، الإيقاعيات. (المترجم)

(104) J. Searle, «A Taxonomy of Illocutionary Acts,» in: *Expression and Meaning* (Cambridge: 1979), pp. 1 ff.

(105) «لغة» وليس «جملة» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 328). (المترجم)

أن يحرك المستمع إلى القيام بفعل معين. وفي باب التوجيهيات يضع سيرل الترتيبات والالتماسات والإرشادات والطلبيات والدعوات وكذلك الأسئلة والصلوات. ومن ثم هو لا يفصل بين الطلبيات المعيرة (normiert)، من قبيل العرائض والتوبيخات والتعليمات ...إلخ، من جهة، والأوامر البسيطة، نعني التعابير الإرادية غير المخولة (nicht-autorisiert)[106]، من جهة أخرى. ولهذا السبب أيضًا يبقى التحديد الذي يفصل التوجيهيات عن التصريحيات تحديدًا غائمًا. وبالنسبة إلى التعبيرات التصريحية تكون بعض المؤسسات بلا ريب مطلوبة، حيث تضمن الإلزام المعياري (على سبيل المثال في ما يتعلق بالتعيينات والإعفاءات وإعلانات الحرب والإنهاءات)، إلا أن لها معنى معياريًّا شبيهًا بالإرشادات والتعليمات. أما الفئة الأخيرة فهي تضم أفعال الكلام الإفصاحية، وقد حُددت هذه عبر الهدف المتمثل في أنه بواسطتها يقوم المتكلم بالعبارة عن مواقفه النفسية بطريقة نزيهة. ومع ذلك، فإن سيرل عند استخدام هذا المقياس غير متأكد، حيث تنقص الحالات الأنموذجية الخاصة بالاعترافات وإماطة اللثام عن أمر ما وعمليات البوح ...إلخ. ومما تم ذكره شكاوي وشهادات البهجة والتعاطف. ومن الواضح أن سيرل أغواه (verleiten) تخصيص أوستين عن «السلوكيات» حيث ألحق بهذه الفئة حتى أفعال الكلام المرتبطة في شكل مؤسساتي من قبيل التهاني والتحيات.

إن الصيغة المنقاة التي قام بها سيرل عن أنماط الأفعال الكلامية التي وضعها أوستين رسمت نقطة الانطلاق لمناقشة تطورت في اتجاهين مختلفين. أحد الاتجاهين قد رسمته الجهود الخاصة لسيرل نفسه، وذلك من أجل إقامة تعليل أنطولوجي للأنماط الخمسة من أفعال الكلام، وأما الاتجاه الآخر فقد تعين عبر المحاولة الرامية إلى بناء تصنيف الأفعال الكلامية من زوايا نظر تداولية تجريبية، وذلك على شاكلة بحيث يمكن جعله مثمرًا بالنسبة إلى تحليل سلاسل أفعال الكلام[107] في التواصل اليومي.

---

(106) الخالية من السلطة، غير المأذونة، غير المرخص لها. (المترجم)

(107) «بحيث يمكن جعله مثمرًا بالنسبة إلى تحليل سلاسل أفعال الكلام»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 923). (المترجم)

على هذا الخط توجد أعمال اللسانيين واللسانيين الاجتماعيين مثل فوندرليش وكامبل وكريكل[108]. وبالنسبة إلى التداولية التجريبية تبرز سياقات الحياة المجتمعية بوصفها أفعالًا تواصلية، تشتبك في نطاق الأمكنة الاجتماعية والأزمنة التاريخية. وتعكس نماذج القوى المتضمنة-في-القول، المتحققة في لغة مفردة بعينها، بنيةَ هذه الشبكة من الأفعال. وإن الإمكانات اللغوية للقيام بأعمال متضمنة-في-القول، سواء أكان ذلك في الشكل المجمد للصيغ النحوية أم في الأشكال المرنة للأفعال النحوية الإنشائية وأجزاء الجملة ونبرات الجملة ...إلخ، إنما توفر أخاطيط (Schemata)[109] أو ترسيمات لإرساء العلاقات البيشخصية. وتشكل القوى المتضمنة-في-القول نقاط التلاقي في شبكات الجمعنة التواصلية، والمعجم المتضمن-في-القول هو بوجه ما القطاع حيث تتغلغل اللغة والأنظمة المؤسساتية لمجتمع ما. وهذه البنية المجتمعية التحية للغة هي ذاتها في مد وجزر، فهي تتنوع في تبعية للمؤسسات وأشكال الحياة. ولكن في صلب هذه التنوعات إنما تنعكس أيضًا إبداعية لغوية من شأنها أن تمنح أشكالًا جديدة من العبارة للمواجهة المتجددة مع الوضعيات غير المتوقعة[110].

بالنسبة إلى تصنيف تداولي لأفعال الكلام تكون مهمةً المؤشراتُ التي تتعلق بالأبعاد الكلية للوضعية الكلامية (Sprechsituation). فالسؤال الذي يُطرَح بالنسبة

---

(108) D. Wunderlich, «Skizze zu einer integrierten Theorie der grammatischen und pragmatischen Bedeutung,» in: *Studien zur Sprechakttheorie*, pp. 51 ff.; D. Wunderlich, «Was ist für ein Sprechakt?,» in: Grewendorf (ed.), pp. 275 ff.; B. G. Campbell, «Toward a Workable Taxonomy of Illocutionary Forces,» *Language and Style*, vol. 8 (1975), pp. 3 ff., and M. Kreckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse* (London: 1981).

(109) «إسخيمات» أو «إسكيمات» بحسب اللفظ اليوناني (σχῆμα/*skhēma*). (المترجم)

(110) قد تُقاس مرونة مجتمع ما بمقدار ما تأخذه الأفعال الكلامية المكرسة بشكل طقوسي، والمثبتة في شكل تعابير جاهزة، والمترابطة مؤسساتيًا إلى هذا الحد أو ذاك، من إجمالي إمكانات الاتصال المتضمنة-في-القول القائمة تحت التصرف في كل مرة. هكذا يميز فوندرليش، (Wunderlich, «Skizze,» pp. 84 ff.) أعمال الكلام بمدى ازدياد قوة تبعيتها لمعايير الفعل أو وضعيات الفعل؛ وأما كامبل: Campbell, «Toward a Workable Taxonomy» فهو لهذا الغرض يستخدم الأبعاد الآتية: «مؤسساتي مقابل محلي» و«موقفي مقابل تفاعلي». وإنه من المفيد أيضًا من هذه الناحية البُعد الذي يشير إلى «مباردي مقابل ارتكاسي»: Wunderlich, «Skizze,» pp. 59 ff.

إلى **البعد الزماني** هو ما إذا كان المشاركون يتوجهون بالأحرى نحو المستقبل أو الماضي أو الحاضر، أو ما إذا كانت أفعال الكلام هي محايدة زمانيًّا. وأما السؤال الذي يُطرَح بالنسبة إلى **البعد الاجتماعي**، فهو ما إذا كانت الإلزامات المفيدة من حيث تبعات التفاعل تنشأ بالنسبة إلى المتكلم أو بالنسبة إلى المستمع أو بالنسبة إلى الطرفين كليهما. وأما السؤال الذي يُطرَح بالنسبة إلى **البعد المادي** (sachlich)، فهو ما إذا كان مركز الثقل الموضوعاتي يكمن بالأحرى من ناحية المواضيع أو الأفعال أو الفاعلين أنفسهم. وإن مارغا كريكل تستعمل هذه المؤشرات من أجل اقتراح تصنيف تضعه في أساس تحليلها للتواصلات اليومية (الجدول (III–4)، ص 517).

تتمثل أفضلية هذه التصنيفات وأخرى شبيهة بها في أنها تضع في أيدينا خيطًا هاديًا بالنسبة إلى الأنساق الوصفية في اللسانيات الإثنية واللسانيات الاجتماعية، وكونها أقدر على مواجهة تعقد المشاهد الطبيعية من التيبولوجيات (Typologien)[111] التي تنطلق في شكل أكثر قوة من المقاصد والأهداف المتضمنة–في–القول بدل الانطلاق من السمات المقامية (Situationsmerkmalen). وفي أي حال، هي تدفع ثمن هذه الأفضلية بالتخلي عن البداهة الحدسية للتقسيمات التي تقترن بتحليلات دلالية وتأخذ في الاعتبار الوظائف الأولية للغة (من قبيل عرض حالات الأشياء والإفصاح عن تجارب الحياة وإرساء علاقات بيشخصية). وإن طبقات الأفعال الكلامية، المحصول عليها في شكل استقرائي والمكونة بحسب مؤشرات تداولية، لا تتكثف في أنماط بدهية، بل ينقصها قوة الإضاءة النظرية التي بإمكانها أن تنير حدوسنا.

أما الخطوة نحو **تيبولوجيا لأفعال الكلام محفزة نظريًّا**، فإن سيرل قد قطعها عندما وَسَمَ المقاصد المتضمنة–في–القول والمواقف القضوية التي يسلكها أو يتخذها متكلمٌ ما، عندما يقوم بأعمال كلامية توصيفية وتوجيهية ووعدية وتصريحية وإفصاحية، وسمًا أنطولوجيًّا. وبذلك استخدم سيرل الأنموذج الشهير

(111) النماطات، النمطيات. (المترجم)

## الجدول (III-4)

## تصنيف بحسب ثلاثة مؤشرات تداولية

| | متكلم (ك) | مستمع (س) |
|---|---|---|
| | موجّه في شكل عرفاني (ع) | موجه في شكل عرفاني (ع) |
| الحاضر | هل أشار المتكلم إلى أنه فهم رسالة المستمع؟<br>أمثلة:<br>الموافقة<br>القبول<br>الرفض | هل حاول المتكلم أن يؤثر في رؤية العالم لدى المستمع؟<br>أمثلة:<br>التوكيد<br>المجادلة<br>التصريح |
| | موجه نحو الشخص (ش) | موجه نحو الشخص (ش) |
| الماضي | هل يُحيل المتكلم على نفسه و/أو على فعله في الماضي؟<br>أمثلة:<br>التبرير<br>الدفاع<br>التشكي | هل يُحيل المتكلم على شخص المستمع و/أو على فعله في الماضي؟<br>أمثلة:<br>الاتهام<br>النقد<br>المضايقة |
| | موجه نحو الفعل (ف) | موجه نحو الفعل (ف) |
| المستقبل | هل ألزم المتكلم نفسه بفعل في المستقبل؟<br>أمثلة:<br>الوعد<br>الامتناع<br>التنازل | هل حاول المتكلم أن يجعل المستمع يفعل شيئًا ما؟<br>أمثلة:<br>النصيحة<br>التحدي<br>الأمر |

المصدر: M. Kreckel, *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse* (London:: 1981), p. 188.

[هذا الجدول بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)]

الذي يعرف العالم بوصفه مجموعًا مؤلفًا من حالات الأشياء الموجودة، ويعين المتكلم/ الفاعل بوصفه هيئة تقع خارج هذا العالم ويسمح على وجه الدقة بعلاقتين متوسطتين باللغة ما بين الفاعل والعالم: العلاقة العرفانية لمعاينة الوقائع والعلاقة التدخلية من أجل تحقيق الهدف من الفعل. ومن ثم يمكن أن تُخصص

المقاصد المتضمنة-في-القول عبر الاتجاه حيث يجب أن يتم وضع الجمل والوقائع في نحو من التجاوب، وأما السهم الذاهب من أعلى إلى أسفل ↓ فهو يعني أن الجمل يجب أن تتلاءم مع الوقائع، وأما السهم الذاهب في اتجاه معاكس ↑ فهو يعني أن الوقائع يجب أن تكون متساوقة مع الجمل. وهكذا يسوغ بالنسبة إلى القوة التقريرية لأفعال الكلام التوصيفية وبالنسبة إلى القوة الأمرية لأفعال الكلام التوجيهية:

التوصيفية ⊢ ↓د (ض)
التوجيهية ! ↑ن (س يسبب ض)

حيث إن «د» ترمز إلى العرفانيات أو المواقف القضوية للظن والفكر والاعتقاد ...إلخ، وترمز «ن» إلى النوايا أو المواقف القضوية للإرادة والتمني والقصد ...إلخ. وتعني القوة التقريرية أن «ك» قد وضع تجاه «س» ادعاءً للحقيقة في شأن «ش»، وذلك يعني هو يتكفل بضمان مطابقة الجملة الخبرية للوقائع (↓)، وتعني القوة الأمرية أن «ك» وضع تجاه «س» ادعاءً للسلطة في شأن إنفاذ «س يسبب ض»، أي هو يتكفل بضمان أن يتم وضع الوقائع في تطابق مع الجملة الطلبية (↑). ومن حيث إن سيرل يصف القوى المتضمنة-في-القول بمساعدة العلاقات بين اللغة والعالم، فهو يلتجئ إلى الشروط اللازمة من أجل صلاحية الجمل الخبرية والجمل الطلبية. وهو يستمد الوجهات النظرية من أجل تصنيف أفعال الكلام منْ **بُعد الصلاحية**. ومع ذلك هو قد حصر نفسه في منظور المتكلم وترك ديناميكية التفاوض والاعتراف البيذاتي بادعاءات الصلاحية، وبالتالي عملية تكون الإجماع، خارج الاهتمام. ولم يترك أنموذجُ العلاقتين المتوسطتين باللغة اللتين من شأن فاعل متوحد إزاء عالم موضوعي، أي مكان للعلاقة البيذاتية بين المشاركين في التواصل الذين يتفاهم بعضهم مع بعض على شيء ما داخل العالم. ولدى التنفيذ يتبين أن هذا المفهوم الأنطولوجي ضيق جدًّا.

يظهر أول وهلة أن أفعال الكلام الوعدية تتلاءم من دون إكراه يُذكر مع الأنموذج، فمن خلال عمل كلامي كهذا يتعهد «ك» تجاه «س» بضمان أن توضع الوقائع في تطابق مع الجملة القصدية المعبر عنها (↑):

الوعديات و ↑ن (ك يسبب ض)

بيد أننا كنا قد رأينا لدى تحليل استخدام الجمل القصدية في الإعلانات، أن القوة المتضمنة-في-القول لأعمال الكلام الوعدية لا يمكن أن يتم تفسيرها بواسطة شروط الاستيفاء المطلوبة بالنسبة إلى القصد المعلَن عنه من الفعل. ولكن هذا هو المقصود من خلال «↑». ومن طريق أفعال الكلام الوعدية **يربط** المتكلم إرادته في معنى **الإلزام المعياري**، والشروط اللازمة من أجل **الموثوقية** في **إعلان** النوايا (Absichtserklärung) هي مغايرة تمامًا لتلك الشروط التي يستوفيها المتكلم، عندما يجعلنا نتحقق (wahrmachen) من مقصده من حيث هو فاعل. وكان ينبغي على سيرل أن يميز شروط الصلاحية من شروط النجاح.

بطريقة مشابهة، كنا ميزنا الطلبيات المعيرة، من قبيل الإرشادات والتعليمات واللوائح (Verordnungen) ...إلخ، من مجرد الأوامر، ها هنا يرفع المتكلم ادعاء معياريًا للصلاحية، أما هناك فيرفع ادعاء للسلطة مخولًا له في شكل خارجي. ولهذا السبب، فإن المعنى الأوامري (imperativistisch)[112] للطلبيات البسيطة لا يمكن أن يتم تفسيره بواسطة الشروط اللازمة من أجل استيفاء الجمل الأمرية (imperativ) المستخدمة عندئذ. وحتى لو كان ذلك كافيًا، فإن سيرل سوف يجد صعوبات في أن يحصر فئة التوجيهيات في فئة الأوامر بالمعنى الحقيقي وأن يحدها في مقابل الإرشادات أو التعليمات، وذلك أن أنموذجه لا يسمح بالشروط اللازمة من أجل صلاحية (وبعبارة أخرى من أجل استيفاء) المعايير. وهذا النقص يجلب الانتباه خصوصًا ما إن يحاول سيرل أن يُدرج أفعال الكلام التصريحية ضمن نسقيته.

من الجلي الواضح أن القوة المتضمنة-في-القول في إعلان حرب أو استقالة أو افتتاح جلسة أو قراءة قانون ...إلخ، لا يمكن تأويلها بحسب خطاطة اتجاهي الملاءمة. فمن جهة ما يخلق متكلمٌ ما واقعةً مؤسساتية، لا يتصل عمومًا بشيء ما داخل العالم الموضوعي، بل بالأحرى يفعل في تطابق مع الأنظمة المشروعة للعالم الاجتماعي ويدشن في الوقت ذاته علاقات بيشخصية جديدة. إن الأمر يتعلق بإحراج وحيرة عندما عمد سيرل إلى ترميز هذا المعنى الذي ينتمي إلى العالم **الآخر**، بواسطة السهم المزدوج المسكوك بالنظر إلى العالم الموضوعي[113]:

---

(112) في معنى «النزعة الأمرية». (المترجم)

(113) «المسكوك بالنظر إلى العالم الموضوعي»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية، (Habermas, *Théorie*, p. 332). (المترجم)

التصريحيات ص ↕ (ض)

حيث يجب ألا تكون مطلوبة أي مواقف قضوية خاصة. وهذا الإحراج يتكرر مرة أخرى لدى أفعال الكلام الإفصاحية، التي لا يمكن كذلك أن يتم تخصيص قوتها المتضمنة-في-القول بواسطة علاقات فاعلٍ ما إزاء عالم حالات الأشياء الموجودة. وكان سيرل متسقًا مع نفسه (konsequent) بحيث إنه عبر عن هذا النحو من عدم قابلية التطبيق لخطاطته بواسطة علامة لا هذا ولا ذاك (ein Weder-noch-Zeichen):

أعمال الكلام الإفصاحية ف ∅(ض)

حيث تكون أي مواقف قضوية نشاء أمرًا ممكنًا.

يمكن أن نتفادى الصعوبات التي تكتنف محاولة التصنيف التي صنعها سيرل، مع الاحتفاظ بالوجهة النظرية المثمرة التي لها، عندما ننطلق من **أن الأهداف المتضمنة-في-القول لأفعال الكلام هي أمرٌ يتم البلوغ إليه من طريق الاعتراف البيذاتي بادعاءات السلطة وادعاءات الصلاحية**، وعندما نُدخل فضلًا عن ذلك السداد المعياري كما الصدقية الذاتية بوصفها ادعاءات صلاحية مجانسة للحقيقة ونتأول هذه كذلك بواسطة علاقات-الفاعل-و-العالم. وهذه المراجعة من شأنها أن تنتج التصنيفات الآتية:

- من خلال **الأوامر** يُحيل المتكلم على حالة منشودة في العالم الموضوعي، وذلك على نحو بحيث إنه يريد أن يحرك «**س**» لتحقيق هذه الحالة. والأوامر لا يمكن نقدها إلا من وجهة نظر قابلية الفعل المطلوب للتحقق، نعني بالاعتماد على شروط النجاح. ولكن رفض الأوامر يعني في العادة صدَّ ادعاء ما للسلطة، ولا يرتكز على النقد، بل **يعبر** من جهته **عن إرادة ما**.

- من خلال **أفعال كلامية توصيفية** يُحيل المتكلم على شيء ما داخل العالم الموضوعي، وذلك على نحوٍ بحيث يريد أن ينقل حالة ما للأشياء. وإن نفي تعبير كهذا إنما يعني أن «**س**» **يجادل** في ادعاء الحقيقة المرفوع من طرف «**ك**» من أجل القضية المثبتة.

- من خلال **أفعال الكلام التعديلية** يُحيل المتكلم على شيء ما داخل عالم اجتماعي مشترك، وذلك على نحو يريد فيه أن يُرسي علاقة بيشخصية معترفًا بها

بوصفها علاقة مشروعة. وإن نفي تعبير كهذا يعني أن «س» **يجادل في** السداد المعياري المدعى من طرف «ك» من أجل فعله.

- من خلال **أفعال الكلام الإفصاحية** يُحيل المتكلم على شيء ما داخل عالمه الذاتي، وذلك على نحو يريد فيه أن يرفع النقاب أمام جمهور ما عن تجربة حياة متاحة له على نحو مميز. وإن نفي تعبير كهذا يعني أن «س» **يشكك في** الادعاء المرفوع من طرف ك على صدقية تقديم النفس الذي قام به.

فئةٌ أخرى من أفعال الكلام تلك التي تؤلفها **التواصليات**، يمكن أيضًا أن تُفهم بوصفها تلكم الفئة الصغرى من أفعال الكلام التعديلية التي هي، مثل الأسئلة والأجوبة والافتتاحيات والاعتراضات والاعترافات ...إلخ، إنما تُستخدم من أجل **تنظيم الخطاب** (Organisation der Rede)، وتفصيلها إلى موضوعات ومساهمات، وتوزيع أدوار الحديث، وتعديل تسلسل الحديث ...إلخ[114]. بيد أنه من المستحسن أن نتصور التواصليات بالأحرى بوصفها فئة قائمة بذاتها وأن نعرفها من خلال **المرجعية التفكرية إزاء مسار التواصل**. ومن ثم فإنه يمكن خصوصًا أن تُدرَج في ذلك أيضًا تلكم الأعمال الكلامية التي تُحيل إما مباشرةً على ادعاءات الصلاحية (من قبيل عمليات الإيجاب والنفي والتأكيد والتأييد) وإما على الاشتغال الحجاجي على ادعاءات الصلاحية (من قبيل التعليلات والتبريرات والتفنيدات أو عمليات القبول والأدلة ...إلخ).

أخيرًا، تبقى **فئة العملياتيات** (Operative)، وبالتالي أفعال الكلام التي (من قبيل استنتج، حدد (identifizieren)، حسب، صنف، عد، توقع (prädizieren) ...إلخ) تشير إلى استخدام القواعد البنائية (للمنطق والنحو والرياضيات ...إلخ). وإن لأفعال الكلام العملياتية معنى إنجازيًا، ولكن **ليس لها أي معنى تواصلي حقيقي**، وهي تصلح في الوقت ذاته من أجل **وصف** ما يقوم به المرء عند بناء العبارات الرمزية التي تجري على قواعد[115].

---

(114) في ما يخص أفعال الكلام التي من شأنها أن تنظم خطابًا، ينظر في صلة مع هـ. ساكس:
E. Schegloff and E. Jefferson, «A Simplist Systematics for the Organization of Turn-taking for Conservation,» *Language*, vol. 50 (1974), pp. 696 ff.; Wunderlich, *Studien zur Sprechakttheorie*, pp. 330 ff.

(115) إن الأطروحة التي يكون بإمكانها على الأرجح أن تلائم هذه الفئة من الأفعال الكلامية هي =

إذا ما اتخذ المرء هذا التصنيف أساسًا، ينبغي على الوعديات والتصريحيات، كما على أفعال الكلام المقرونة في شكل مؤسساتي (مثل الرهان والزواج والقَسَم ...إلخ) أو الإرضائيات (Satisfaktive) (التي تتصل بالاعتذارات عن خرق المعايير وبالتعويضات) أن تُدرَج في صلب هذه الفئة نفسها من أفعال الكلام التعديلية. ومن هنا بات المرء يرى أن الضروب الأساسية إنما تحتاج إلى عقد تمايزات أخرى. وهي غير قابلة للاستعمال من أجل الغايات الخاصة بتحليل التواصلات اليومية طالما لم يفلح المرء في تطوير تصنيفيات (Taxonomien) بالنسبة إلى **كل مساحة القوى المتضمنة-في-القول** التي تتمايز في كل مرة وفي حدود ضرب أساسي معين، بحسب لغة مفردة بعينها. وحدها بعض الأعمال المتضمنة-في-القول القليلة هي **كلية إلى حد**، بحيث إنها، مثل الإثباتات والمعاينات، والوعود والأوامر القيادية، والاعترافات وعمليات الكشف عما هو مخفي (Enthüllungen)، يمكن وسمُها بوصفها ضربًا أساسيًّا **بما هو كذلك**. وإن إمكانات العبارة المحددة على منوال لغة مفردة بعينها، هي في العادة ليس تخصص مرجعية ادعاء ما للصلاحية عمومًا، بل **النوعية والطريقة** (die Art und Weise) التي بها يأخذ متكلمٌ ما في ادعاء حقيقة أو سداد أو صدقية ما بالنسبة إلى عبارة رمزية. وأما المؤشرات التداولية، من قبيل درجة التبعية (Abhängigkeit)[116] المؤسساتية لأعمال الكلام والتوجه نحو الماضي والتوجه نحو المستقبل، والتوجه نحو المتكلم والتوجه نحو المستمع، والموضوعات المركزية ...إلخ، فإنه يمكن منذ الآن أن تُستخدَم من أجل ضبط **التبديلات** (Modifikation)[117] **المتضمنة-في-القول لادعاءات الصلاحية**، وذلك بطريقة نسقية. وحدها تداولية تجريبية مسددة

---

= أن ك هو بواسطة عملٍ متضمن-في-القول يُعلم المستمع عن تحقيق هذا الفعل أو يقول له إن هذا العمل قد تم تحقيقه. عن نقد هذه الأطروحة من طرف ليمن وهيدنيوس وفيغنس ود. لويس وشيفر وفارنوك وكرسوال، وآخرين، يقارن: G. Grewendorf, «Haben expilizit performativen Äusserungen einen Wahrheitswert?,» in: Grewendorf (ed.), pp. 175 ff.

في أي حال، فإنه من الخطأ أن نماثل بين العمليات التي تعبر عن تحقيق إجراءات البناء وأفعال الكلام التوصيفية. فإن المتكلم لا يربط معها ادعاءً للحقيقة القضوية، بل يربط معها ادعاءً للسلامة البنائية أو لقابلية الفهم.

(116) «التبعية» وليس «الاستقلالية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 334). (المترجم)

(117) في معنى تبديل «الضروب» أو الأنماط والأنواع الأساسية لادعاءات الصلاحية. (المترجم)

تسديدًا نظريًّا سوف يكون بمستطاعها أن تطور تصنيفيات عن أفعال الكلام، تكون غنية بالمعلومات، نعني لا هي عمياء ولا هي فارغة.

من المؤكد أن **الأنماط المحضة من استعمال اللغة الموجه نحو التفاهم** هي مناسبة بوصفها خيطًا هاديًا بالنسبة إلى تنميط التفاعلات المتوسطة لغويًّا. وفي الفعل التواصلي يتم التنسيق بين خطط الفعل الخاصة بالمشاركين الفرادى بمساعدة مفاعيل الربط المتضمنة-في-القول التي تنجر عن أفعال الكلام. ولهذا السبب علينا أن نفترض أن أعمال الكلام التوصيفية والتعديلية والإفصاحية إنما تشكل أيضًا أنماطًا مقابلة من التفاعلات المتوسطة لغويًّا. وهذا يسوغ على نحو جلي بالنسبة إلى **أفعال الكلام التعديلية والإفصاحية** التي تكون مقومة في كل مرة بالنسبة إلى الفعل **المحكوم بمعايير** وبالنسبة إلى الفعل **الدرامي**. أما عن نمط من التفاعل يكون من شأنه، بطريقة مشابهة، أن يقابل أفعال الكلام التوصيفية، فهذا أمر لا نجده من أول نظرة. غير أنه توجد سياقات للفعل لا تفيد قطعيًّا في **تنفيذ خطط الفعل** المنغمة تواصليًّا، وبالتالي في تنفيذ **النشاط الغائي**، بل من شأنها، من جهتها، أن تجعل عمليات التواصل ممكنة وأن توطدها، من قبيل الأحاديث (Unterhaltungen) والحجاجات، وبعامة المحادثات (Gespräch) التي تصبح في بعض السياقات غاية بحد ذاتها. وفي هذه الحالات يتخلص مسار التفاهم من الدور الأداتي الذي في أي آلية تنسيق بين الأفعال، ويستقل التفاوض التواصلي في شأن الموضوعات عن غايات المحادثة (Konversation). ومن ثم أتكلم دومًا على «المحادثة» عندما ينزاح مركز الثقل على هذه الشاكلة من النشاط الغائي إلى التواصل. ولأن الاهتمام ينصب هنا على المواضيع المتفاوَض حولها، فإن المرء يستطيع على الأرجح أن يقول إن **أفعال الكلام التوصيفية** إنما لها دلالة مقومة بالنسبة إلى **المحادثات**.

يمكن أن يفيد تصنيف أعمال الكلام الخاص بنا في إدخال ثلاثة أنماط محضة، وبعبارة أفضل ثلاث **حالات حدية** (Grenzfälle) من الفعل التواصلي: المحادثة والفعل المحكوم بمعايير والفعل الدرامي. فإذا نحن فضلًا عن ذلك أخذنا في الاعتبار العلاقات الداخلية بين الفعل الاستراتيجي والأعمال المؤثرة-بالقول أو الأوامر، ظفرنا عندئذ بالتقسيم التالي في شأن التفاعلات المتوسطة لغويًّا (الجدول (III-4)).

## الجدول (III–5)

## الأنماط المحضة للتفاعلات المتوسطة لغويًّا

| سمات صورية تداولية / أنماط الفعل | أعمال كلامية مخصصة | وظائف لغوية | توجيهات الفعل | مواقف أساسية | ادعاءات الصلاحية | علاقات بالعالم |
|---|---|---|---|---|---|---|
| فعل استراتيجي | تأثيرات–بالقول، أوامر | التأثير في الخصم | موجه نحو النجاح | مُمَوْضِع | [النجاعة] | عالم موضوعي |
| محادثة | توصيفيات | عرض حالات الأشياء | موجه نحو التفاهم | مُمَوْضِع | الحقيقة | عالم موضوعي |
| فعل محكوم بمعايير | تعديليات | إرساء علاقات بيشخصية | موجه نحو التفاهم | مطابق للمعايير | السداد | عالم اجتماعي |
| فعل درامي | إفصاحيات | تقديم النفس | موجه نحو التفاهم | إفصاحي | الصدقية | عالم ذاتي |

## (6) تداولية صورية وتداولية تجريبية. الدلالة اللفظية في مقابل الدلالة السياقية: الخلفية المعرفية الضمنية

حتى لو أن البرنامج الذي رسمته عن نظرية في الأفعال الكلامية قد تم تنفيذه، فإن المرء بإمكانه أن يتساءل ماذا سنربح من نظرية قائمة على تداولية كهذه صورية بالنسبة إلى نظرية سوسيولوجية في الفعل تكون قابلة للاستعمال. قد يُطرَح السؤال، في الأقل، لماذا لم يُنصَح بالأحرى لهذا الغرض بمقاربة تداولية تجريبية في البحث، لا تقف عند إعادات البناء العقلانية لأفعال كلامية مفردة ومؤمثَلة جدًّا وللتو تبدأ بالممارسة التواصلية اليومية. من جهة ألسنية، توجد مساهمات مهمة تهدف إلى تحليل السرديات والنصوص[118]، ومن جهة سوسيولوجية ثمة مساهمات في تحليل التحادث[119]، ومن جهة أنثروبولوجية توجد مساهمات في إتنوغرافيا الكلام[120]، ومن جهة نفسانية ثمة أبحاث في المتغيرات التداولية للتفاعل اللغوي[121]. وعلى الضد من ذلك، فإن التداولية الصورية التي تتوجه ضمن مقصد قائم على إعادة البناء، وبالتالي في معنى نظرية في الكفاءة، نحو شروط التفاهم الممكن[122]، إنما تبدو أنها تبتعد على نحو لا أمل معه من الاستعمال الوقائعي (faktisch)[123] للغة[124]. هل من معنى، تحت هذه الظروف عمومًا، في أن نصر على التعليل التداولي الصوري لنظرية في الفعل التواصلي؟

---

(118) W. Kummer, *Grundlagen der Texttheorie* (Hamburg: 1975); M. A. K. Halliday, «System and Function in Language,» *Selected Papers* (Oxford: 1976), and K. Bach and R. M. Hanisch, *Linguistic Communication and Speech Acts* (Cambridge: 1979).

(119) M. Coulthard, *An Introduction into Discourse Analysis* (London: 1977); L. Churchill, *Questioning Strategies in Sociolinguistics* (Rowley, Ma.: 1978); J. Schenken (ed.), *Studies in the Organization of Conversational Interaction* (New York: 1978), and S. Jacobs, «Recent Advances in Discourse Analysis,» *Quart. J. of Speech*, vol. 66 (1980), pp. 450 ff.

(120) D. Hymnes (ed.): *Language in Culture and Society* (New York: 1964); «Models of the Interactions of Language and Social Life,» in: J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics* (New York: 1972), pp. 35 ff.

(121) R. Rommetveit, *On Message-Structure* (New York: 1974).

(122) K. O. Apel, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen,» in: *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main: 1976), and Habermas, «Intentionalistische».

(123) كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 336). (المترجم)

(124) ينظر التقويم النقدي للمقاربات التداولية الصورية لدى آلوود وغرايس وهبرماس، ضمن: Kreckel, pp. 14 ff.

أود أن أجيب عن هذا التساؤل بحيث إنني أحصي في بادئ الأمر الخطوات المنهجية التي من طريقها تجد التداولية الصورية صلتها مع التداولية التجريبية (أ): ثم سوف أذكر المشاكل التي من شأنها أن تجعل توضيح الأساسات العقلانية لمسارات التفاهم أمرًا مطلوبًا (ب)، وفي الأخير، أود أن أتناول حجة مهمة على المستوى الاستراتيجي، حولها ينبغي على التداولية الصورية أن تقبل بالتعلم من التداولية التجريبية، إذا كان يجب عليها ألا تموقع إشكالية العقلانية في الموضع الخطأ، نعني ليس في توجيهات الفعل، كما تقترب من ذلك نظرية ماكس فيبر في الفعل، بل في البنيات العامة لعوالم الحياة التي إليها تنتمي الذوات الفاعلة (ج).

**إضافة إلى أ)** يمكن المرء أن يقرب الأنماط المحضة للتفاعل المتوسط لغويًا خطوة خطوةً من تعقد الوضعيات الطبيعية، وذلك من دون أن يضطر إلى تضييع الزوايا النظرية اللازمة من أجل تحليل التنسيق بين الأفعال. وتتمثل المهمة في أن نتراجع بطريقة مضبوطة عن عمليات الأمثَلَة (Idealisierungen) القوية التي إليها ندين بمفهوم الفعل التواصلي:

- علاوة على **الضروب الأساسية**، تم القبول بكثرة **القوى المتضمنة-في-القول الموسومة بطريقة عينية**، التي تكون الشبكة الموحدة قياسيًّا (standardisiert)، المخصوصة ثقافيًّا والمفردة لغويًّا، التي تشد العلاقات البيشخصية الممكنة،

- علاوة على **الشكل القياسي** (Standardform) لأفعال الكلام، تم القبول **بأشكال أخرى من التحقيق اللغوي** للأعمال الكلامية،

- علاوة على أفعال الكلام **الصريحة تم** القبول بالتعبيرات **الضمنية**، المختصرة في شكل مضمر، والمتممة بما هو خارج اللفظ (extraverbal)، التي ضمنها يكون فهمُ المستمع معتمدًا على معرفة الشروط السياقية العرضية، غير الموحدة قياسيًّا،

- علاوة على أفعال الكلام **المباشرة، تم** القبول بالتعبيرات **غير المباشرة والمنقولة** (übertragene) **والملتبسة**، التي ينبغي استخراج دلالتها من السياق،

- امتد الاعتبار من أعمال الكلام **المعزولة** (واتخاذ المواقف بواسطة نعم/

لا) إلى مقاطع من الأفعال الكلامية، إلى **النصوص** أو **المحادثات**، بحيث تنكشف استلزامات التحادث (Konversationsimplikaturen) إلى العيان،

– إلى جانب المواقف الأساسية، المُمَوْضِعة والمطابقة للمعايير والإفصاحية، تم القبول بـ **موقف إنجازي** عابر، وذلك من أجل أن نأخذ في الحسبان أن المشاركين في التواصل هم، بواسطة كل عمل كلامي يتصلون **في الوقت ذاته** بشيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي[125].

– علاوة على مستوى **سيرورة التفاهم** (Vertändigungsprozesse)[126]، نعني مستوى **الكلام** (Rede)، تم إدماج مستوى **الفعل** التواصلي في الاعتبار، نعني مستوى التنسيق بين خطط الأفعال الخاصة بالمشاركين الفرديين.

---

(125) إن تصنيف أفعال الكلام إلى توصيفية وتعديلية وإفصاحية إنما يعني أنه قد نُسِب إلى المتكلم في كل مرة موقفٌ أساسي مهيمن. وبمجرد أن نسمح بموقف إنجازي، نراعي الأمر القاضي بأن مسارات التفاهم المركبة لا يمكن أن تنجح إلا إذا قام كل متكلم بانتقالٍ معدل، أي متحكم فيه بشكل عقلاني، من موقف ما (أكان مُمَوضِعًا أو موافقًا للمعايير أو إفصاحيًّا) إلى المواقف المغايرة في كل مرة. ويرتكز تحويل كهذا على **ثوابت صلاحية** متعددة الجهات. هذا المجال الخاص بمنطق الأفعال الكلامية لم يتم استكشافه إلا لمامًا. لماذا يجوز لنا، على سبيل المثال، أن نستنتج من صلاحية فعل كلامي إفصاحي M(e)p صلاحية فعل كلامي M(k)p مساوق له؟ إذا أقر بيتر صادقًا بأنه يحب فريدة (Frieda)، نشعر بأن من المبرر لنا أن نقبل بالإثبات القائل بأن بيتر يحب فريدة، بوصفه إثباتًا صائبًا. أما إذا كان الأمر على العكس من ذلك، أن الإثبات بأن بيتر يحب فريدة هو إثبات صائب، فنحن نشعر بأنه من المبرر عندنا أن نقبل إقرارًا من بيتر بأنه يحب فريدة، بوصفه إقرارًا صادقًا. ومن ثم فإن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم تبريره بحسب قواعد منطق المنطوقات إلا إذا كان يجوز لنا أن نماثل الأفعال الكلامية الإفصاحية مع أفعال الكلام التوصيفية أو أن نماثل الجمل الخاصة بتجارب الحياة مع الجمل الخبرية. ولأن هذه ليست هي حال الأشياء، ينبغي علينا أن نبحث القواعد التداولية الصورية اللازمة من أجل الوصل بين أفعال كلامية كهذه، والتي تبرز على ضروب متباينة بمحتوى قضوي متماثل. ويجب أن يبين الجدول الآتي فحسب أي انتقالات ننظر إليها حدسًا بوصفها مباحة (+) أو غير مباحة (–) (الجدول (III–5)، ص 524).

هذه ظواهر ليس بإمكان منطقيات الجهة أن تفسرها تفسيرًا مرضيًا. ولكن قارن في ما يهم المقاربة البنائية لمنطق تداولي: C. F. Gethmann (ed.): *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens* (Frankfurt am Main: 1980), part 3, pp. 165-240, and *Protologik* (Frankfurt am Main: 1979).

[ملاحظة: ننبه إلى أن المقطع «أما إذا كان الأمر على العكس من ذلك، أن الإثبات بأن بيتر يحب فريدة هو إثبات صائب، فنحن نشعر بأن من المبرر عندنا أن نقبل إقرارًا من بيتر بأنه يحب فريدة، باعتباره إقرارًا صادقًا» هو جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 435). (المترجم)]

(126) «مسارات التفاهم» وليس «أفعال التواصل» كما تقول الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 330). (المترجم)

- أخيرًا، علاوة على **الأفعال** التواصلية، اشتمل التحليل على مصادر **الخلفية المعرفية** التي من رحمها يغذي المشاركون في التفاعل تأويلاتهم، ونعني بذلك عوالم الحياة.

بلغت هذه التوسيعات حد التخلي عن الاحتياطات المنهجية التي عزمنا عليها أول الأمر من خلال إدخال أعمال الكلام القياسية. وفي الحالة القياسية، تتطابق الدلالة الحرفية للجمل المتلفظ بها مع ما يقصده المتكلم من خلال عمله الكلامي[127]. ولكن كلما جُعِل ما يقصده المتكلم بواسطة التعبير الصادر عنه تابعًا للخلفية المعرفية التي تبقى ضمنية، أمكن للدلالة السياقية المخصوصة للتعبير أن تتميز من الدلالة الحرفية للشيء المنقول.

عندما يتخلى المرء عن أَمْثَلَة التمثل التام والحرفي لدلالة التعبيرات، يتم أيضًا تيسير حل مشكل آخر، ألا وهو أن نميز وأن نتعرف إلى الأفعال الموجهة نحو التفاهم والأفعال الموجهة نحو النجاح في الوضعيات الطبيعية. وعندئذ ينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن ما يطرأ ليس التضمنات-في-القول (Illokutionen) ضمن سياقات الفعل الاستراتيجية فحسب، بل أيضًا التأثيرات-بالقول في سياقات الفعل التواصلية.

**الجدول (III-6)**

**التحويل المترابط الجهات للصلاحية**

**ما بين أفعال الكلام التي لها المحتوى القضوي ذاته**

| من: | إلى:<br>فعل كلامي<br>توصيفي (حقيقة) | إلى:<br>فعل كلامي تعبيري<br>(صدقية) | إلى:<br>فعل كلامي تعديلي<br>(سداد) |
|---|---|---|---|
| فعل كلامي توصيفي (حقيقة) | x | + | – |
| فعل كلامي تعبيري (صدقية) | + | x | – |
| فعل كلامي تعديلي (سداد) | – | + | x |

(127) هذا المعنى المنهجي يتصف به «مبدأ قابلية التعبير» الذي أدخله سيرل، يُنظر:
Searle, *Speech Acts*, pp. 89 ff.

يقارن بهذا الصدد: T. Binkley, «The Principle of Expressibilitym,» *Philos. Phenom. Res.*, vol. 39 (1979), pp. 307 ff.

إن مسارات التأويل التعاونية إنما تجري على مراحل مختلفة. وتُعرف حالتُها الأولية في العادة بأن التأويلات السياقية للمشاركين لا تتشابك كفايةً مع غايات التنسيق بين الأفعال. في هذه المرحلة، ينبغي على المشاركين أن يلجأوا إلى مستوى مابعد التواصل (Metakommunikation) أو أن يستخدموا وسائل التفاهم غير المباشر. ويجري تفاهمٌ غير مباشر بحسب أنموذج السيمانطيقا القصدية: يدعو المتكلمُ المستمعَ عبر المفاعيل المؤثرة-بالقول إلى فهم شيء ما لا يستطيع أن يبلغه في شكل مباشر. وفي هذه المرحلة ينبغي أن يتم إقحام الأعمال المؤثرة-بالقول في سياقات الفعل التواصلي. وهذه **العناصر الاستراتيجية داخل استعمال اللغة الموجه نحو التفاهم** يمكن مع ذلك أن يتم تمييزها من **الأفعال الاستراتيجية** بناءً على أن المقطع الإجمالي لقسمٍ من الكلام يقع من جانب جميع المشاركين تحت مفترضات استعمال اللغة الموّجه نحو التفاهم.

**إضافة إلى ب)** إن تداوليةً تجريبية لم تتأكد منذ البداية من نقطة الانطلاق التداولية الصورية لن تتوفر على الأدوات المفهومية التي هي ضرورية من أجل التعرف من جديد إلى الأساسات العقلانية للتواصل اللغوي داخل التعقد المربك للمشاهد التي نلاحظها كل يوم. وإنه في الأبحاث التداولية الصورية فحسب، نستطيع أن نضمن لأنفسنا فكرة التفاهم التي بإمكانها أن تقود التحليل التجريبي إلى مشاكل مليئة بالمفترضات من قبيل التمثل اللغوي للمستويات المختلفة للواقع أو ظواهر الباثولوجيا التواصلية أو نشوء فهمٍ للعالم منحرف عن مركزه.

إن **التحديد** اللغوي **لمستويات الواقع في** 'اللعب' و'الجد'، والبناء اللغوي لواقع تخييلي (fiktiv)، والمزحة والتهكم، واستعمال اللغة المنقول والمفارق، والتلميحات والتراجعات المتناقضة عن ادعاءات الصلاحية على المستوى مابعد التواصلي - هذه الكفايات كلها (Leistungen) ترتكز على الخلط المقصود بين جهات الكينونة (Seinsmodalitäten). وتستطيع التداولية الصورية أن تساهم في إيضاح آلية الخداع التي ينبغي على المتكلم عندئذ أن يسيطر عليها، وذلك في شكل أفضل مما يفعله وصفٌ تجريبي دقيق للظواهر التي نحتاج إلى تفسيرها. يكتسب المراهق من خلال التدرب على الضروب الأساسية من استعمال اللغة القدرةَ على رسم الحدود التي تفصل ذاتية تجارب الحياة عن موضوعية الواقع

المشيأ (vergegenständlicht)[128] وعن معيارية المجتمع وبيذاتية التواصل اللغوي ذاته. ومن حيث يتعلم التعامل مع ادعاءات الصلاحية ذات الصلة بناءً على فرضيات، فهو يتمرن على التمييزات المقولية بين الماهية والظاهرة، بين ما يكون وما يظهر، ما يكون وما يجب، بين العلامة والدلالة. ومن طريق هذه الجهات من الكينونة، يضع يده بنفسه على ظواهر الخداع التي تنبثق أول الأمر من الخلط غير المتعمد بين الذاتية الخاصة من جهة، وميادين الموضوعي والمعياري والبيذاتي من جهة أخرى. وعندئذ يعرف كيف يستطيع المرء أن يسيطر على أشكال الخلط وأن ينتج عمليات طمس التمايزات (Entdifferenzierungen) على نحو مقصود وأن يستخدمها من أجل التخييل والمزح والتهكم ...إلخ[129].

الأمر شبيه بذلك في ما يتعلق بظواهر (Erscheinungen) **التواصل المشوه في شكل نسقي**. كذلك هنا تستطيع التداولية الصورية أن تساهم في تفسير الظواهر (Phänomenen) التي لا يتم التعرف إليها أول الأمر إلا على أساس فهم حدسي تم إنضاجه في نطاق تجربة عيادية. ويمكن تصور هذا النوع من باثولوجيات التواصل بوصفه نتيجة خلط معين بين الأفعال الموجهة نحو النجاح والأفعال الموجهة نحو التفاهم. في وضعيات الفعل الاستراتيجي المخفي (verdeckt)، يسلك في الأقل واحد من المشاركين بطريقة موجهة نحو النجاح، إلا أنه يجعل الآخرين يعتقدون أن كل مفترضات الفعل التواصلي قد تم استيفاؤها. وهذه هي حالة التلاعب التي كنا ذكرناها بالاعتماد على مثال مفاعيل التأثير-بالقول. وبعين الضد من ذلك يؤدي كل نوع من السيطرة غير الواعية على النزعات، التي يفسرها التحليل النفسي بمساعدة استراتيجيات دفاعية، إلى اضطرابات تواصلية على المستوى الداخلي للحياة النفسية (intrapsychisch) وعلى المستوى البيشخصي[130]. وفي هذا النوع

---

(128) الشيء بما هو «موضوع». (المترجم)

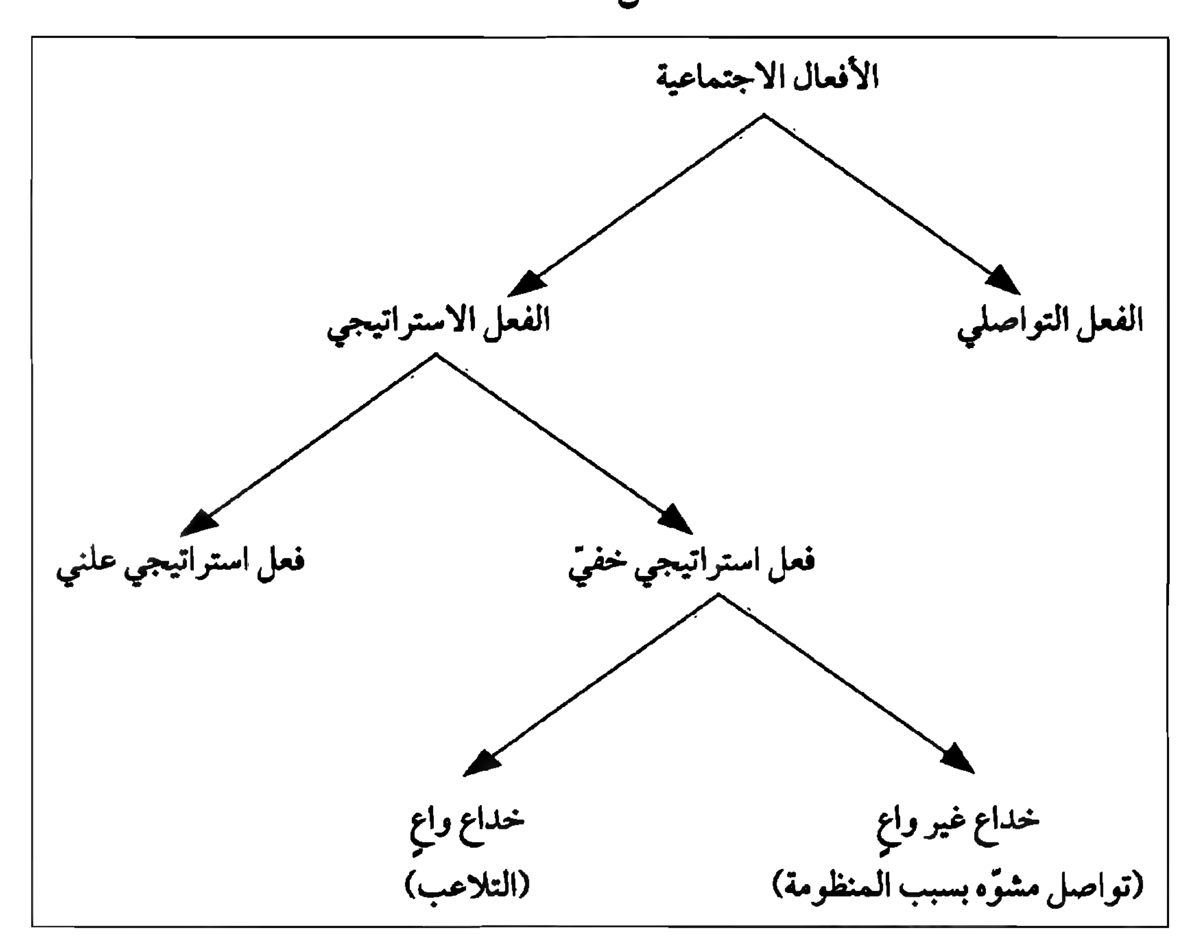
(129) Jürgen Habermas, «Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen,» in: M. Auwärter, E. Kirsch and K. Schröter (eds.), *Kommunikation, Interaktion, Identität* (Frankfurt am Main: 1976), pp. 332 ff.;

يقارن أيضًا مع البحث الإمبيريقي: M. Auwärter and E. Kirsch, «Die konversationelle Generierung von Situationsdefinitionen im Spiel a- bis 6jähriger Kinder,» in: W. Schulte (ed.), *Soziologie in der Gesellschaft* (Bremen: 1981), pp. 584 ff.

(130) J. M. Ruskin, «An Evaluative Review of Family Interaction Research,» *Fam. Process*, vol. 11 (1972), pp. 365 ff.; J. H. Weakland, «The Double Bind Theory. A Reflexive Hindsight,» *Fam.* =

من الحالات، واحد في الأقل من المشاركين يخدع نفسه في كونه يفعل في نطاق موقف موجه نحو النجاح، وكونه يحافظ على مظهر الفعل التواصلي فحسب. وإن موضع هذا التواصل المشوه في شكل نسقي في إطار نظرية في الفعل التواصلي إنما ينبثق من الشكل الآتي:

**الشكل (III-1)**




لكن التداولية الصورية إنما لها، في سياقنا، الأفضلية قبل كل شيء في كونها من طريق الأنماط المحضة للتفاعل المتوسط لغويًّا هي على وجه الدقة تستخرج تلكم الجوانب التي في ضوئها تجسد الأفعال الاجتماعية صنوفًا مختلفة من المعرفة. وتستطيع نظرية الفعل التواصلي أن تستدرك وجوه الضعف التي كنا قد كشفنا الحجاب عنها في نظرية الفعل لدى فيبر، وذلك من حيث كونها لا تبقى

*Process*, vol. 13 (1974), pp. 269 ff.; S. S. Kety, «From Rationalization to Reason,» *Am. J. of Psychiatr.*, = vol. 131 (1974), pp. 957 ff.; D. Reiss, «The Family and Schizophrenia,» *Am. J. of Psychiatr*, vol. 133 (1976), pp. 181 ff.

متجمدة عند العقلانية بمقتضى غاية بوصفها الجانب الوحيد الذي تحته يمكن أن يتم نقد الأفعال وتحسينها. وسوف أوضح الجوانب المختلفة لعقلانية الفعل بالاعتماد على أنماط الفعل المقدمة:

أما **الأفعال الغائية**، فإنه يمكن أن يُحكم عليها من جانب **نجاعتها**. وتجسد قواعد الفعل المعرفةَ **القابلة للاستعمال تقنيًّا واستراتيجيًّا** التي يمكن نقدها بالنظر إلى ادعاءات الحقيقة والتي يمكن تحسينها عبر ربط ما مع نمو المعرفة التجريبية – النظرية. وهذه المعرفة هي مخزنة في شكل تكنولوجيات واستراتيجيات.

أما **أفعال الكلام التوصيفية** التي من شأنها ليس أن تجسد المعرفة فحسب، وإنما أن تعرضها في شكل صريح وأن تجعل عمليات التحادث ممكنة، فإنه يمكن أن يتم نقدها من جانب الحقيقة. وفي أثناء المحادثات العنيدة في شأن حقيقة المنطوقات، يقدم **الخطاب** (der Diskurs) **النظري** نفسه بوصفه مواصلة للفعل الموجه نحو التفاهم بوسائل أخرى. وحين يفقد الفحص الخطابي (diskursiv) طابعه المخصص للغرض ويتم وضع المعرفة التجريبية موضع سؤال في شكل نسقي، وحين تقاد مسارات التعلم شبه الطبيعي عبر هَويْسِ (die Schleuse) الحجاجات، عندئذ تنتج المفاعيل المتراكمة. وهذه المعرفة هي مخزنة في شكل **نظريات**.

أما **الأفعال المعدلة بمعايير** فهي تجسد معرفة عملية – خلقية. وهي يمكن أن يتم التنازع فيها من جانب السداد. إن ادعاءً للسداد متنازَعًا عليه يمكن أن يؤخذ موضوعًا للدراسة بوصفه ادعاء للحقيقة وأن يتم الفحص عنه في شكل خطابي. وعند حدوث اضطرابات في الاستعمال التعديلي للغة، يقدم الخطاب العملي نفسه بوصفه مواصلة لفعل الإجماع (konsensuell) بوسائل أخرى. وفي الحجاجات العملية – الخلقية يستطيع المشاركون سواء أن يفحصوا عن سداد فعل معين بالرجوع إلى معيار معطى، أو أيضًا في الطور التالي، أن يفحصوا عن سداد هذا النوع من المعيار نفسه. وهذه المعرفة منقولة (tradiert) عن تمثلات قانونية وأخلاقية.

أما **الأفعال الدرامية** فهي تجسد معرفة عن الذاتية الخاصة للفاعل في كل مرة. وهذه التعبيرات يمكن أن تُنقَد بوصفها غير صادقة (unwahrhaftig)، وذلك

يعني أن يتم ردها بوصفها مخادعات أو مخادعات ذاتية. والمخادعات الذاتية يمكن حلها أو إذابتها في أثناء المحادثة العلاجية من طريق الوسائل الحجاجية. وتمكن الإبانة عن المعرفة الإفصاحية في تلك القيم التي تثوي في أساس تأويلات الحاجات وتؤول الأمنيات والمواقف العاطفية. ومناويل القيم هي من جهتها تابعة للتجديدات في مجال العبارات التقييمية. وهذه الأخيرة تنعكس في شكل أنموذجي في الآثار الفنية. ويمكن أن نستجمع الجوانب الخاصة بعقلانية الفعل في الجدول الآتي:

**الجدول (III- 7)**

**في جوانب عقلانية الفعل**

| أنماط الفعل | نمط المعرفة المجسدة | شكل الحجاج | أنموذج المعرفة المنقولة |
|---|---|---|---|
| فعل غائي: أداتي استراتيجي | معرفة تقنية واستراتيجية قابلة للاستعمال | خطاب نظري | تكنولوجيات/ استراتيجيات |
| أفعال كلام توصيفية (محادثة) | معرفة تجريبية - نظرية | خطاب نظري | نظريات |
| فعل معدل بمعايير | معرفة خلقية - عملية | خطاب عملي | تمثلات قانونية وأخلاقية |
| فعل درامي | معرفة استطيقية - عملية | نقد علاجي واستطيقي | آثار فنية |

**إضافة إلى ج)** إن وضع توجهات الفعل وأنماط المعرفة وأشكال الحجاج في جدول جامع هو بطبيعة الحال مستلهَمٌ من تصور فيبر القاضي بأنه في نطاق الحداثة الأوروبية، ومع العلم والأخلاق والفن، إنما تتمايز مكونات معرفية صريحة، تتدفق في المجالات المختلفة للفعل اليومي المُمَأْسَس، وتضع بمقدار معين توجهات الفعل المعينة إلى حد الآن في شكل تقليدوي، تحت ضغط العقلنة. وإن جوانب عقلانية الفعل التي يمكن أن تُستقرأ من الفعل التواصلي، إنما يجب بالتالي أن تسمح بأن نقبض على مسارات العقلنة الاجتماعية في كل مداها وليس فقط تحت وجهة النظر الانتقائية لمأسسة الفعل العقلاني بمقتضى غاية.

بيد أنه بهذا الطرح للإشكال لم يأخذ **دور المعرفة الضمنية** حقه من الاهتمام، إذ يظل من غير الواضح كيف يبدو الأفق الخاص بالفعل اليومي، حيث يتم ضخ المعرفة الصريحة للخبراء في الثقافة، وكيف تتغير الممارسة التواصلية اليومية مع هذا الزخم على أرض الواقع. أما تصور الفعل الموجه نحو التفاهم، فإن له الأفضلية الأخرى **والمغايرة** تمامًا، في أنه يضيء هذه **الخلفية المعرفية الضمنية** التي تتسلل من الخلف (a tergo)[131] في مسارات التأويل التعاونية. وإن الفعل التواصلي إنما يجري داخل عالم حياة، ويظل خلف ظهر المشاركين في التواصل. وهو ليس حاضرًا بالنسبة إلى هؤلاء إلا في الشكل قبل التفكري للافتراضات الخلفية المفهومة بنفسها والمهارات المسيطَر عليها على نحو ساذج.

إذا كانت الأبحاث اللسانية الاجتماعية واللسانية الإثنية واللسانية النفسية في العشرية الأخيرة تلتقي على شيء، فإنما هو المعرفة (Wissen) المبرهَن عليها في أنحاء شتى بأن الدراية (Erkenntnis) الجماعية بالخلفيات وبالسياقات لدى المتكلم والمستمع تعين تأويلَ التعبيرات الخاصة بهما والصريحة بدرجة خارجة عن المعتاد. وكان سيرل قد أخذ هذا المذهب عن التداولية التجريبية. وهو ينقد التصور المسيطر لأمد طويل القاضي بأن الجُمل لا تأتي إلى **دلالة حرفية** إلا على أساس قواعد استخدام العبارات التي تحتويها[132]. وكذلك كنت قد بنيت دلالة الأعمال الكلامية أول الأمر في هذا المعنى بوصفها دلالة حرفية. وهذه بلا ريب لا يمكن التفكير فيها في شكل مستقل عن شروط السياق عمومًا. إنه ينبغي بالنسبة إلى كل نمط من أفعال الكلام أن تكون شروط السياق **العامة** مستوفاةً، وذلك حتى يستطيع المتكلم أن يحصل على نجاح متضمن-في-القول. لكن هذه الشروط السياقية العامة يجب أن تكون قابلة لأنْ تُخلص هي بدورها من الدلالة الحرفية للعبارات اللغوية المستخدمة في أفعال الكلام القياسية. وفي واقع الأمر، فإن معرفة الشروط التي تحتها يمكن لعمل كلامي أن يُقبَل بوصفه ذا صلوحية، لا يحق لها أن تتوقف في شكل **كامل** على خلفية معرفية عرضية، إذا ما كان يجب على التداولية الصورية ألا تفقد موضوعها.

---

(131) باللاتينية في النص. (المترجم)

(132) J. Searle, «Literal Meaning,» in: *Expression and Meaning*, pp. 117 ff.,

يقارن أيضًا: R. D. Van Valin, «Meaning and Interpretation,» *J. of Pragmatics*, vol. 4 (1980), pp. 213 ff.

لكن سيرل بين بالاعتماد على إثباتات بسيطة (من قبيل «إن القط على الحصير») وعلى طلب (من قبيل «من فضلك أعطني هامبرغر») أن شروط الحقيقة أو شروط استيفاء الجمل الخبرية والجمل الطلبية المستخدمة فيها لا يمكن لها أن تكون مخصصة في شكل متحرر من السياق. فإذا ما بدأنا أولًا بتغيير **الافتراضات الخلفية** (Hintergrundannahmen) المطروحة في الطريق (trivial)[133] والمطمورة إلى حد ما، إذًا للاحظنا أن شروط الصلوحية التي تبدو في الظاهر غير متغيرة بالسياق قد غيرت من معناها، وبالتالي هي ليست مطلقة بأي وجه. لا يذهب سيرل بعيدًا إلى حد أن ينكر على الجمل والتعبيرات أن تكون لها دلالة حرفية عمومًا، لكنه يدافع عن الأطروحة التي تقضي بأن الدلالة الحرفية لعبارة ما هي نسبية بحسب خلفية معرفية ضمنية قابلة للتغير، يعدُّها المشاركون في مجرى العادة مطروحة في الطريق ومفهومة بنفسها.

أما أطروحة النسبية فليس لها معنى اختزال دلالة عمل كلامي في الشيء الذي يعنيه المتكلم بواسطته في سياق عرضي معين. إن سيرل لا يثبت نسبية ساذجة (schlicht) في دلالة العبارات اللغوية، وذلك أن دلالتها لا تتغير أبدًا بالمرور من سياق عرضي إلى السياق الذي يليه. نحن بالأحرى نكتشف نسبية الدلالة الحرفية لعبارة ما عبر **نمط الاستشكال** الذي لا نقبض عليه من دون مشقة. إنها تطرأ بوصفها نتيجة لمشاكل حادثة في شكل موضوعي تزعزع صورة العالم الطبيعية التي لدينا. وهذه الخلفية المعرفية الأساسية التي ينبغي أن تتمم ضمنًا معرفةَ شروط مقبولية التعبيرات ذات القياسات الموحدة لغويًا، حتى يستطيع مستمعٌ ما أن يفهم **دلالتها الحرفية**، إنما لها خصائص مميزة: إنها معرفةٌ **ضمنية**، لا يمكن أن يتم عرضها في عدة قضايا نهائية، هي معرفةٌ **مهيكَلة في شكل هلامي** (holistisch)، تُحيل عناصرها على بعضها بعضًا، وهي معرفةٌ **لا توجد تحت تصرفنا**، من حيث إنه لا يمكننا أن نجعلها واعية بحسب رغبتنا وأن نضعها موضع الشك. وحينما يحاول بعض الفلاسفة مع ذلك أن يقدموا على هذا الأمر، فإن هذه المعرفة تتجلى في هيئة يقينيات-الحس-المشترك (Commen-sens-Gewissheiten)، التي كان جورج

---

(133) في معنى عبارة الجاحظ «المعاني مطروحة في الطريق» (كتاب **الحيوان**). (المترجم)

إدوارد مور على سبيل المثال قد أبدى اهتمامًا بها[134]، وأحال عليها فتغنشتاين في تفكراته «عن اليقين».

يسمي فتغنشتاين هذه اليقينيات مكونات صورتنا عن العالم (Weltbild)[135] «التي هي مترسخة في كل أسئلتي وأجوبتي على نحو بحيث إنني لا أستطيع أن أخوض فيها»[136]. ولا تظهر لي عبثيةً على وجه الدقة إلا الآراء التي لا تتلاءم مع تلكم القناعات (Überzeugungen) التي لا جدال فيها بمقدار ما هي أساسية: «ليس كما لو أنني لا أستطيع أن أصف منظومة هذه القناعات. ولكن قناعاتي تؤلف منظومة أو صرحًا»[137]. ويخصص فتغنشتاين **دغمائية الافتراضات الخلفية والمهارات الخلفية اليومية** بطريقة مشابهة للكيفية التي يخصص بها شوتز نمط قابلية الفهم الذاتية (Selbstverständlichkeit)[138] التي في نطاقها يكون **عالم الحياة** حاضرًا بوصفه خلفية سابقة على التفكر: «يتعلم الطفل الاعتقاد في كمية من الأشياء. وذلك يعني هو يتعلم أن يفعل بحسب هذا الاعتقاد. هو يؤلف لنفسه رويدًا رويدًا منظومة مما يعتقده، بعضها ثابت على نحو لا يقبل التغيير، وبعضها متحرك بهذا المقدار أو ذاك. ما يثبت، هو لا يصنع ذلك لأنه في ذاته جلي وواضح، بل هو مثبتٌ بما يحيط به»[139]. هكذا، فإن الدلالات الحرفية هي نسبية بحسب معرفة ضمنية، مترسخة في شكل عميق، **في شأنها** نحن في العادة لا نعلم شيئًا، لأنها بحد ذاتها غير مثيرة لأي إشكال، وهي لا تمتد إلى ميدان التعبيرات التواصلية التي يمكن أن تكون صالحة أو غير صالحة: «إذا كان الحقيقي هو الشيء المعلل، فإن العلة لا هي حقيقية ولا هي خاطئة»[140].

---

(134) G. E. Moore, «Proof of an External World,» in: *Proceeding of the British Academy* (London: 1939).

(135) صورتنا عن العالم وليس «عالمنا المعيش» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 344). (المترجم)

(136) Wittgenstein, § 103, p. 35.

(137) Ibid., § 102, p. 35

(138) نمط المفهوم بنفسه. (المترجم)

(139) Ibid., § 144, p. 146.

(140) Ibid., §205, p. 59

كشف سيرل النقاب عن هذه الطبقة من المعرفة التي لدينا عن صورة العالم، والتي تقوم بوظيفتها في حياتنا اليومية، بوصفها الخلفية التي ينبغي أن تكون مألوفة لدى مستمع ما، إذا ما كان يجب أن يفهم الدلالة الحرفية لأعمال الكلام وأن يفعل في شكل تواصلي. ولهذا يوجه الرؤية نحو قارة من شأنها أن تظل محجوبة طالما أن المنظر يحلل الفعل الكلامي من زاوية الرؤية الخاصة بالمتكلم الذي يتصل من خلال التعبير الصادر عنه بشيء ما داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي. إنه بالتلفت نحو الأفق الذي يؤلف سياق عالم الحياة الذي انطلاقًا منه يتفاهم المشاركون في التواصل بعضهم مع بعض بخصوص شيء ما فحسب، إنما يتغير مجال الرؤية على نحو بحيث إن نقاط الاتصال بين نظرية الفعل ونظرية المجتمع قد صارت مرئية: ينبغي على تصور المجتمع أن يكون مرتبطًا بتصور عن عالم الحياة، متمم لمفهوم الفعل التواصلي. عندئذ يصبح الفعل التواصلي مهمًّا في المقام الأول باعتباره مبدأً للتنشئة الاجتماعية، وفي الوقت ذاته تكتسب مسارات العقلنة الاجتماعية مكانة أخرى. وتتم هذه المسارات على الأرجح بحسب البنيات الواعية ضمنيًّا لعالم الحياة أكثر منها، كما اقترح فيبر، بحسب توجهات الفعل الواعية صراحةً. وسوف أستأنف هذا المبحث في الفاصل التأملي الثاني.

# -IV-

# من لوكاتش إلى أدورنو:
# العقلنة بوصفها تشيّؤاً

## تأمل تمهيدي: في عقلنة عوالم الحياة
## في مقابل التعقد المتنامي لمنظومات الفعل

إن نقد أسس نظرية الفعل الفيبرية إنما يمكن بلا ريب أن يوصَل بخط من الحجاج هو، كما تمت الإبانة عنه، مستثمَرٌ في نصوص فيبر الخاصة. لكن هذا النقد قد قادني إلى بديل يتطلب تغييرًا في البراديغم من الفعل الغائي إلى الفعل التواصلي. رب تغيير لم يستهدفه فيبر فضلًا عن إنجازه. كان ينبغي على «المعنى» من حيث هو مفهوم أساسي في نظرية التواصل أن يبقى خارج المتناول بالنسبة إلى كانطي جديد تربى على تقليد فلسفة الوعي. والأمر نفسه يسوغ بالنسبة إلى مفهوم عن العقلنة الاجتماعية يمكن أن يتم تصميه من المنظور المفهومي (begrifflich)[1] للفعل الموجه نحو التفاهم، ويتصل بعالم الحياة من حيث هو خلفية معرفية مشتركة ومفترَضة سلفًا في الفعل الطارئ (aktuell)[2] بوصفه خلوًا من أي إشكال.

من ثم لا تعني العقلنة الاجتماعية نشرَ الفعل العقلاني بمقتضى غاية وتحويلَ ميادين الفعل التواصلي إلى منظومات فرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، بل إن ما يكون النقطة المرجعية هو على الأرجح مخزون العقلانية الذي هو مستثمَرٌ في قاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام. وهذا المخزون لا يكون أبدًا مجمدًا في شكل كامل، بل يمكن أن يُنشط على مستويات عدة تتوقف على درجة العقلنة في المعرفة الخاصة بصورة العالم. وبمقدار ما تكون الأفعال الاجتماعية منسَقًا بينها من طريق التفاهم، فإن الشروط الصورية اللازمة من أجل توافق محفز عقلانيًا، إنما تحدد بأي وجه يمكن العلاقات بين المشاركين في التفاعل أن تُعقلَن بعضها بإزاء بعض.

---

(1) كلمة ساقطة في الترجمتين الإنكليزية: Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 339.

والفرنسية: Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 347. (المترجم)

(2) الفعل الحيني. (المترجم)

ومن حيث المبدأ هي تسوغ بوصفها عقلانية بمقدار ما تنتج مواقفُ-لا-و-نعم التي تحمل إجماعًا ما في كل مرة، عن مسارات التأويل الخاصة **بالمشتركين أنفسهم**. ووفقًا لذلك، يمكن عالم الحياة أن يُنظَر إليه بوصفه معقلَنًا بمقدار ما يسمح بتفاعلات لا تكون محكومة عبر توافق يتم **عَزْوُه** (zugeschrieben)[3] معياريًّا، بل - على نحو مباشر أو غير مباشر - عبر تفاهمٍ يتم بلوغه من طريق التواصل.

كما تبين من قبل، يرى فيبر أن الانتقال إلى الحداثة جاء موسومًا بتمايز ضروب من دوائر القيم وبنيات الوعي التي جعلت وقوع تحويل نقدي لمعرفة التراث أمرًا ممكنًا، وذلك تحت ادعاءات صلاحية مخصوصة في كل مرة. وهذا شرط ضروري من أجل مأسسة منظومات المعرفة ومسارات التعلم المتمايزة على النحو الملائم لها. وعلى هذا الخط يقع (أ) إرساءُ منشأة علمية، حيث يمكن الاشتغال على مشاكل علوم التجربة بحسب مناويل داخلية للحقيقة وذلك في شكل مستقل عن التعاليم والآراء اللاهوتية وبشكل منفصل عن المسائل الخلقية - العملية الأساسية، (ب) مأسسةُ منشأة فنية، حيث يتم تخلص الإنتاج الفني خطوة خطوةً من روابط الطقوس الكنسية ورعاية البلاط (höfisch-mäzenatisch)، وتلقي الأعمال الفنية من جهة جمهور هاوٍ من القراء والمشاهدين والمستمعين، وذلك بتوسط نقد فني ارتقى إلى رتبة الحرفة والمهنة، وأخيرًا (ج) الاشتغال الفكري المختص على المسائل الإتيقية والمتعلقة بنظرية الدولة والعلوم القانونية، وذلك في كليات الحقوق وفي المنظومات القانونية وفي الفضاء العمومي القانوني.

بمقدار ما يتسنى للإنتاج المُمأسَس للمعرفة التي تخصصت بحسب ادعاءات الصلاحية العرفانية والمعيارية والجمالية، أن ينفذ إلى مستوى التواصلات اليومية وأن يعوض المعرفة التقليدية في وظائفها الضابطة لعملية التفاعل، نأتي إلى عقلنة ما للممارسة اليومية التي لا تنفتح إلا من منظور الفعل الموجه نحو التفاهم - إلى ضرب من عقلنة عالم الحياة، التي تجاهلها فيبر في مقابل عقلنة منظومات الفعل من قبيل الاقتصاد والدولة. وفي عالم الحياة المعقلَن، يقل شيئًا فشيئًا اللجوءُ إلى تغطية الحاجة إلى التفاهم من طريق مخزون نقدي ثابت من التأويلات المعتمدة

---

(3) يتم إسنادُه، نسبتُه، إضافتُه. (المترجم)

على التقاليد، وعلى مستوى فهمٍ للعالم، مزاح عن مركزه تمامًا، ينبغي أن تتم تلبية الحاجة إلى الإجماع، بشدةٍ دومًا، عبر توافق مخاطر به، من أجل أنه محفز عقلانيًّا – إما على نحو مباشر، عبر أعمال التأويل التي يقوم بها المشتركون، وإما عبر معرفة خبراء محترفة تم التعود عليها في شكل ثانوي. وبهذه الطريقة يكون الفعل التواصلي محملًا بانتظارات إجماع ومخاطر خلاف، من شأنها أن تضع مطالب كبرى أمام التفاهم من حيث هو آلية تنسيق بين الأفعال. وإنه ليمكن في عديد الظواهر أن نستقرئ النزعة الذاتية المتنامية للآراء والإلزامات والحاجات، والطابع التفكري لفهم الزمان وإضفاء مسحة حركية على الوعي بالمكان. وإن الإيمان الديني قد تمت خوصصته. كما نشأت عن العائلة البرجوازية والتدين اللامركزي للجماعة دائرةٌ حميمية جديدة، تنبسط عبر ثقافةِ تفكرٍ وشعورٍ معمقة وتغير من شروط التنشئة الاجتماعية. وفي الآن عينه تكون فضاء عمومي سياسي من الخواص، من حيث هو وسطٌ للنقد الدائم، غير شروط الشرعنة للسيطرة السياسية. وإن عواقب عقلنة عالم الحياة هي متضاربة: فما يحتفي به بعضهم بوصفه فردانية مُمَأسَسة (بارسونز)، يرعب بعضهم الآخر بوصفه نزعة ذاتية، من شأنها أن تقوض المؤسسات الراسخة في التقاليد، وتغالي في تقدير قدرة الأفراد على القرار، وتتسبب في أزمة وعي وبالتالي تهدد الاندماج الاجتماعي (أ. غيلن (A. Gehlen)). وهكذا تظهر العقلنة أول الأمر، من المنظور المفهومي للفعل الموجه نحو التفاهم، بوصفها إعادة هيكلة لعالم الحياة، بما هي سيرورة تؤثر في التواصلات اليومية عبر تمايز منظومات المعرفة، ومن ثم تتحكم سواء بأشكال الاستنساخ الثقافي أو بالاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية. ومن هذه الخلفية، يحتل نشوء المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية مكانة **أخرى** غير التي يحتلها في سياق البحث الفيبري. كذلك فإن فيبر ارتسم المسار الشامل للعقلنة على مستوى نظرية الفعل باعتباره نزعة نحو تعويض فعل الجماعة بواسطة فعل المجتمع. بيد أنه عندما نميز فحسب، داخل «فعل المجتمع»، بين الفعل الموجه نحو التفاهم والفعل الموجه نحو النجاح، يمكن تصور العقلنة التواصلية للفعل اليومي وتكون المنظومات الفرعية بالنسبة إلى الفعل الاقتصادي والفعل الإداري العقلاني بمقتضى غاية، بوصفهما تطورين **تكميليين**. وعلى الحقيقة يعكس كلاهما التجسد المؤسساتي لمركبات عقلانية، ولكن من نواحٍ أخرى يتعلق الأمر بنزعات **متعارضة**.

إن تقييد السياقات المعيارية وتحرير الفعل التواصلي من قيد المؤسسات المرتكزة على التقاليد، وذلك يعني: من إلزامات الإجماع، من شأنه أن يشحن (وأن يرهق) آلية التفاهم بحاجة متزايدة إلى التنسيق. وعلى الجهة الأخرى، تبرز، في مجالين مركزيين للفعل، في مكان المؤسسات، 'أجهزةٌ' ومنظماتٌ من نوع جديد: تتكون على أساس وسائط للتواصل، من شأنها أن تفك الارتباط بين الفعل ومسارات التفاهم، وتنسقه بواسطة قيم أداتية معممة مثل المال والسلطة. وهذا النحو من وسائط التحكم من شأنه أن يعوض اللغة من حيث هو آلية التنسيق بين الأفعال. وهو يخلص الفعل الاجتماعي من اندماج مستمر عبر إجماع على القيم وتكيفه بحسب العقلانية بمقتضى غاية المتحكم فيها عبر الوسائط. ولأن فيبر دفع بنظريته عن الفعل في ممر جد ضيق، فهو لم يستطع أن يرى في المال والسلطة وسائط التواصل التي **من جهة ما تعوض اللغة** فهي تجعل تمايز المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية أمرًا ممكنًا. هذه الوسائط، وليس مباشرةً توجيهات الفعل العقلانية بمقتضى غاية ذاتها، هي التي تحتاج إلى ترسيخ مؤسساتي وترسيخ تحفيزي في صلب عالم الحياة: إن مشروعية النظام القانوني والأساس الخلقي - العملي إنما يشكلان، بالنسبة إلى مجالات الفعل المقننة، نعني المنظمة في شكل صوري، الأطراف التي تربط منظومات الاقتصاد المتمايزة بواسطة المال ومنظومات الإدارة المتمايزة بواسطة السلطة، مع عالم الحياة. وإلى هذين المركبين المؤسساتيين الاثنين إنما استند فيبر عن حق من أجل أن يفك شيفرة التحديث بوصفه عقلنةً متناقضة في ذاتها.

بلا ريب فإنه مع الجهاز المفهومي للفعل التواصلي فقط إنما ينفتح المنظور الذي في نطاقه يظهر مسار العقلنة الاجتماعية منذ البداية متناقضًا. وعلى الحقيقة ما ينشأ هو تناقضٌ بين عقلنة التواصل اليومي، المرتبطة ببنيات التذاوت في عالم الحياة، والتي تمثل اللغةُ بالنسبة إليها الوسط الأصيل والذي لا يقبل التعويض لتحقيق التفاهم، والتعقيد المتزايد للمنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية التي في نطاقها تقوم وسائط التحكم من قبيل المال والسلطة بالتنسيق بين الأفعال. وهكذا يوجد تنافسٌ ليس بين **نمط الفعل الموجه نحو التفاهم والفعل الموجه نحو النجاح**، بل بين **مبادئ الاندماج المجتمعي**: بين آلية تواصل لغوي موجه نحو ادعاءات الصلاحية، متأتٍ بطريقة محضة بشدة على الدوام من عقلنة

عالم الحياة، ووسائط التحكم المنزوعة اللغة (entsprachlicht)، التي من خلالها يتم تمايز منظومات الفعل الموجه نحو النجاح. إن مفارقة العقلنة التي تكلم عليها فيبر، إنما يمكن أن تُدرك على نحو مجرد بحيث إن عقلنة عالم الحياة من شأنها أن تجعل ممكنًا ضربٌ من الاندماج النسقي الذي يدخل في تنافس مع المبدأ الاندماجي للتفاهم، وتحت شروط معينة هو من جهته يؤثر في عالم الحياة على نحو يؤدي إلى تقويض أسباب الاندماج.

لا أريد الآن أن أنقل هذه الأطروحة من خارج إلى فيبر، بل أن أظفر بها من مجرى الحجاج ذاته الذي تشكل عبر تاريخ النظرية. وإنه يوجد بعدُ لدى ماركس، في تصوره عن جدلية ما بين العمل الميت والعمل الحي، تقابلٌ ما مع جدلية العقلنة الاجتماعية. وكما تبين المقاطع التاريخية من كتاب **رأس المال**، يبحث ماركس بأي وجه أن مسار التراكم يقوض عالم الحياة الخاص بالمنتجين، أولئك الذين لا يستطيعون أن يمنحوا كبضاعة وحيدة إلا قوة عملهم الخاصة. وهو يتعقب المسار المتناقض للعقلنة الاجتماعية من خلال الحركات المدمرة لذاتها في منظومة الاقتصاد التي تنظم إنتاج الخيرات من حيث هو إنتاج للقيم التبادلية على قاعدة العمل المؤجر ومن ثم يتدخل بطريقة تخريبية في ظروف الحياة (Lebensverhältnisse) لدى الطبقات المشاركة في هذه المعاملات. وتقع الاشتراكية بالنسبة إلى ماركس على الخط المستقيم الذي ترسمه عقلنةٌ لعالم الحياة **تم التفويت** (verfehlt)[4] فيها مع التفكك الرأسمالي لأشكال الحياة التقليدية. لن أخوض مع ذلك في العلاقات الهامة ما بين فيبر وماركس[5]، بل سوف أستأنف الحجاج من الموضع الذي عنده استأنف ممثلو الماركسية الغربية، مثل لوكاتش، ثم هوركهايمر وأدورنو، نظريةَ فيبر عن العقلنة ووصلوها بالمباحث التي عقدها كل من هيغل وماركس عن جدلية العمل الميت والعمل الحي، وجدلية المنظومة والحياة الأخلاقية (Sittlichkeit).

---

(4) تم تضييعها أو فقدانها أو إهدارها أو الفشل فيها. (المترجم)

(5) K. Löwith, «M. Weber und K. Marx,» in: *Ges. Abhandlungen* (Stuttgart: 1960), pp. 1 ff.; W. Schluchter (1972); N. Birnbaum, «Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Weber,» pp. 38 ff.; A. Giddens, «Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus,» pp. 65 ff., in: C. Seyfarth and W. M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt am Main: 1973).

في نطاق هذا التقليد، يثور ذانك المشكلان اللذان هما إلى اليوم محددان بالنسبة إلى نظرية المجتمع. أما أحدهما فيتعلق بتوسيع المفهوم الغائي للفعل وتنسيب النشاط الغائي بحسب أنموذج التفاهم الذي لا يفترض الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة فحسب، بل أيضًا تطوير تحليل اللغة ذاته وتجذيره بناءً على نظرية التواصل[6]. إلا أن الأمر يتعلق أيضًا، إلى جانب توسيع المقاربة التي تستند إلى نظرية الفعل، باندماج بين نظرية الفعل ونظرية المنظومة، لا يؤدي فحسب، كما هو لدى بارسونز، إلى امتصاص نظرية الفعل في صلب نظرية المنظومة، بمقدار ما نفلح في الحفاظ على الفصل في شكل واضح بين عقلنة عالم الحياة وعقلنة المنظومات المجتمعية الفرعية. وتنتج العقلنة ها هنا من التمايز البنيوي (strukturell)[7] لعالم الحياة، أما هنا فعَنْ تنامي تعقد منظومات الفعل. إن نظرية المنظومة ونظرية الفعل هما من الأعضاء المتناثرة (disjecta membra)[8] من مفهوم جدلي عن الجملة الكلية (Totalität)، كان لا يزال يستعمله ماركس وحتى لوكاتش، من دون أن يتمكنا من إعادة بنائه ضمن مفاهيم يكون من شأنها أن تقدم معادلًا للمفاهيم الأساسية للمنطق الهيغلي الذي تم رفضه بوصفه منطقًا مثاليًا.

سوف أبحث بادئ الأمر في التلقي الماركسي لنظرية فيبر عن العقلنة لدى لوكاتش وهوركهايمر وأدورنو (1)، وذلك من أجل أن أبين، من بعد ذلك، بناءً على المجرى الإحراجي (aporetisch)[9] الذي أخذه نقد العقل الأداتي، كيف أن هذه الإشكالية إنما من شأنها أن تفجر حدود فلسفة الوعي (2).

---

(6) ينظر أعلاه ص 451 وما بعدها.

(7) «البنيوي» وليس «الثقافي» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 351). (المترجم)

(8) باللاتيني في النص. (المترجم)

(9) المعضلي. (المترجم)

# -1-

## ماكس فيبر ضمن تراث الماركسية الغربية

إذا انطلق المرء من المواقف النظرية التي طورها هوركهايمر وأدورنو في أول الأربعينيات انطلاقًا من النظرية النقدية[1]، برزت أمامه وجوه من الائتلاف بين أطروحة فيبر عن العقلنة ونقد العقل الأداتي الممتد على خط التقليد الذي يذهب من ماركس إلى لوكاتش. وذلك يسوغ على وجه الخصوص بالنسبة إلى كتاب هوركهايمر الموسوم بالاسم نفسه من عام 1946[2].

يرى هوركهايمر مع فيبر، أن العقلانية الصورية «إنما تكمن في أساس الثقافة الصناعية للعصر الحاضر»[3]. وتحت العقلانية الصورية كان فيبر قد جمع الشروط (Bestimmungen) التي من شأنها أن تجعل «قابلية حساب» الأفعال أمرًا ممكنًا: في الجانب الأداتي نجاعة الوسائل المتوفرة، وفي الجانب الاستراتيجي سداد اختيار الوسائل وذلك بحسب الأفضليات والوسائل والظروف المحيطة. وإنما هذا الجانب الثاني على الخصوص، المتعلق بعقلانية الاختيار، هو ما يسميه فيبر «صوريًّا»، على خلاف التقويم المادي للقيم ذاتها، الكامنة في أساس الأفضليات

(1) عن تاريخ النظرية التي اشتغل عليها معهد فرانكفورت في سنوات الهجرة، يقارن:

M. Jay, *Dialektische Phantasie* (Frankfurt am Main: 1976); H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1978), and D. Held, *Introduction to Critical Theory* (London: 1980).

(2) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft* (Frankfurt am Main: 1967).

(3) Ibid., p. 13.

الذاتية. وهو يستخدم هذا المفهوم أيضًا مرادفًا للعقلانية بمقتضى غاية. ها هنا يتعلق الأمر ببنية توجيهات الفعل التي هي متعينة بواسطة العقلانية العرفانية - الأداتية بقطع النظر عن مقاييس العقلانية العملية خلقية كانت أو جمالية. ويشدد فيبر على **نمو** العقلانية الذي يحدث مع التمايز الذي يرسم دائرة قيم عرفانية بالمعنى الضيق ومسارَ تعلم منظمًا في شكل علمي: سلاسل ممتدة من الأفعال يمكن أن تُقيم في شكل نسقي من جانب الصلاحية المتعلق بالحقيقة والنجاعة، وأن يتم احتسابها وتحسينها في معنى العقلانية الصورية. وإن هوركهايمر إنما يؤكد بعين الضد من ذلك على **فقدان** العقلانية الذي يحدث بمقدار ما لا يمكن أن تُقيم الأفعال أو يُخطط لها أو تُبرر إلا من جوانب عرفانية. وذلك يعبر عن نفسه من اختيار الألفاظ. فإن هوركهايمر يساوي العقلانية بمقتضى غاية مع 'العقل الأداتي' ويتمثل وجه السخرية في هذا الاستعمال للغة في أن العقل الذي يتصل - بحسب كانط - بملكة الأفكار ويتضمن العقل العملي كما ملكة الحكم الجمالية، قد تمت مماهاته (identifiziert) مع ما كان كانط قد ميزه منه بعناية شديدة، نعني مع نشاط الذهن الخاص بالذات العارفة والفاعلة بناءً على أوامر تقنية: «عندما تم تصور فكرة العقل، كان يجب أن يكون المنجَزُ أكثر من مجرد تعديل العلاقة بين الوسائل والغايات، كان يُنظَر إليها بمثابة أداة من أجل فهم الغايات، **من أجل تعيينها**»[4].

على الرغم من النبرة المختلفة، فإن هوركهايمر يتبع الأطروحتين الاثنتين اللتين تشكلان عناصر التفسير في تشخيص العصر عند فيبر: أطروحة فقدان المعنى (1) وأطروحة فقدان الحرية (2)، ولا تظهر الفروق إلا عند تعليل هذه الأطروحات، حيث يرتكز هوركهايمر على التأويل الذي قدمه لوكاتش عن العقلنة الرأسمالية بوصفها تشييئًا (Verdinglichung) (3).

## (1) عن أطروحة فقدان المعنى

أدخل هوركهايمر العقل الأداتي بوصفه 'عقلًا ذاتيًا' ووضعه قبالة «العقل الموضوعي». ومن طريق ذلك ظهر منظورٌ يتخطى الوحدة التي من شأن عقلٍ

(4) Ibid., p. 21.

متمايز في ذاته ويرجع القهقرى إلى الميتافيزيقا: ليس كانط، وإنما الميتافيزيقا هي التي تشكل التباين الحقيقي إزاء وعيٍ لا يقبل أن يسوغ عنده بوصفه عقلانيًّا إلا ملكة العقلانية الصورية، وبالتالي «القدرة على حساب الاحتمالات ومن ثم على ترتيب الوسائل السديدة من أجل غاية معطاة»[5]: «ما كان يوجد في بؤرة نظرية العقل الموضوعي ليس ترتيبات السلوك والهدف، بل المفاهيم - مهما بدت لنا اليوم ميثولوجية - التي تشتغل على فكرة الخير الأسمى، على مشكل المصير الإنساني وعلى الطريقة التي بها ينبغي تحقيق الأهداف العليا»[6]. وترمز (stehen für) عبارة «العقل الموضوعي» إلى الفكر الأنطولوجي الذي كان قد دفع نحو عقلنة صور العالم وتصورَ عالم البشر جزءًا من النظام الكوسمولوجي: «تشتمل الأنساق الفلسفية للعقل الموضوعي على القناعات القاضية بأنه يمكن أن يُكشَف عن بنية محيطة بالكل أو أساسية للكينونة وأن يُستنبَط منها تصورٌ شامل للمصير الإنساني»[7].

إن الخلفية التي تشد التاريخ الحديث للوعي وتقف وراء بلورة العقل الأداتي بوصفه الشكل المهيمن من العقلانية، إنما شكلتها تلك الصور الميتافيزيقية - الدينية للعالم التي فيها كان فيبر قد استقرأ أول الأمر سيرورة نزع السحر عن العالم (وإن كان ذلك على الأرجح من زاوية نظر العقلنة الإتيقية لا من زاوية العقلنة النظرية). ومثل فيبر، يرى هوركهايمر نتيجة هذا التطور في صور العالم في أنه تكونت دوائر قيم ثقافية، تخضع لقوانين نوعية خاصة بها: «لقد نجم هذا التقسيم لدوائر الثقافة عن أن الحقيقة الموضوعية الكلية قد تم تعويضها بالعقل المُصَوْرَن (formalisiert)، ذي النزعة النسبانية في أعماقه»[8]. وإن تذويت (Subjektivierung) العقل إنما تقابله الصيرورة غير العقلانية (das Irrationalwerden)[9] للأخلاق والفن. وإن مؤلفيْ كتاب **جدلية التنوير**[10]، الذي اكتفى هوركهايمر بتلخيص محتواه

---

(5) Ibid., p. 17.

(6) Ibid., p. 16.

(7) Ibid., p. 22.

(8) Ibid., p. 28.

(9) تصيرهما إلى شيء لاعقلاني. (المترجم)

(10) M. Horkheimer and Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: 1947).

النسقي فحسب في كتابه **نقد العقل الأداتي**، قد خصصا فصلًا لرواية **ساد** (von de Sade)، وذلك كي يبينا أن «الكتّاب السوْداويين (Dunkel) للبرجوازية» قد بلغوا الوعي في قلب القرن الأنموذجي للتنوير بالفصل الحاد بين العقل والأخلاق إلى حد نتائجه القصوى: «هم لم يزعموا أن العقل الصوراني يوجد في ارتباط أكثر قربًا مع الأخلاق منه مع اللاأخلاق» (die Unmoral)[11]. ويثبت هوركهايمر الأمر نفسه في ما يتعلق بالتطور الحديث للفن: إن الفصل الحاد للفن عن العقل «إنما يحول الآثار الفنية إلى بضائع ثقافية ويحول استهلاكها إلى سلسلة من المشاعر العرضية التي هي مفصولة عن نوايانا وتطلعاتنا الفعلية»[12].

بلا ريب، يتميز هوركهايمر عن فيبر في تقويم التباعد بين دوائر القيم العرفانية والمعيارية والإفصاحية. وفي تذكيرٍ بالمفهوم الجازم عن الحقيقة في نطاق الميتافيزيقا الذي من الأهمية بمكان أن فيبر لم يتعامل معه قط تعاملًا نسقيًّا، عمد هوركهايمر إلى بناء درامي للانقسام الباطني للعقل على جهتين: من ناحية أولى، يرى أن دوائر القيم المعيارية والإفصاحية محرومة من أي ادعاء محايث للصلاحية، بحيث إنه لم يعد يمكن الحديث عن **عقلانية** خلقية وجمالية، ومن ناحية أخرى، هو من الثقة في الفكر التأملي المحول بواسطة النقد، بحيث يمنحه، على الرغم من كل تردداته، قوةً تعويضية كان فيبر يعدّها طوباوية ويشتبه في كونها كاريزما (Charisma) مزيفة للعقل. ولكن الموضع الذي يتفقان فيه هو الأطروحة القاضية بأن الوحدة المؤسسة لمعنى (sinnstiftend) الصور الميتافيزيقية – الدينية للعالم قد انحلت، وأن هذا الأمر قد وضع وحدة عوالم الحياة التي خضعت للتحديث موضع سؤال، وبالتالي هدد في شكل جدي هويةَ الذوات المُجَمْعَنة وتضامنَها الاجتماعي.

إن الحداثة إنما تتميز أيضًا بالنسبة إلى هوركهايمر بكون هذا النزع للسحر عن العالم الذي بفضله نجح الدين والميتافيزيقا في تجاوز طور الفكر الأسطوري – السحري، قد زعزع صور العالم المعقلَنة ذاتها في نواتها الخاصة،

(11) Ibid., p. 141.

(12) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 47.

نعني في صدقية (Glaubwürdigkeit) المبادئ اللاهوتية والمبادئ الأنطولوجية - الكوسمولوجية، فالمعرفة الدينية - الميتافيزيقية بتوسط التعليم تجمدت في العقيدة، والوحيُ والحكمةُ الموروثة تحولا إلى مجرد تراث، والقناعةُ صارت اعتقادًا (ein Fürwahrhalten)[13] ذاتيًّا. لقد أصبح شكل الفكر الخاص بصورة العالم ذاتها باليًا، ومعرفة الخلاص وحكمة العالم ذابتا في القوى الإيمانية الذاتية. وإنما عندئذ يمكن أن تظهر للعيان ظواهرُ من قبيل **التعصب الديني** (Glaubensfanatismus) **والنزعة التقليدية في التربية** (Bildungstraditionalismus)، وذلك بوصفها ظواهر مصاحبة للبروتستانتية من جهة، وللنزعة الإنسانوية من جهة أخرى. ما إن تبرز معرفة الله التي في نطاقها تكون جوانب الصلاحية المتعلقة بالحقيقة والخير والكمال غير متمايزة، في مواجهة تلك المنظومات من المعرفة المتخصصة بحسب مقاييس الحقيقة القضوية والسداد المعياري والأصالة أو الجمال، يفقد نمط التشبث بالقناعات الدينية سماحته (Zwanglosigkeit)[14] الخاصة بقناعة لا تنبئ عن نفسها إلا بواسطة العلل الجيدة.

إن **الإيمان** الديني هو، من هنا فصاعدًا، موسومٌ بلحظات العمى ومجرد الرأي والغلبة - وإذا بالإيمان والمعرفة يتباعدان: «الإيمان مفهومٌ خصوصي (privat): لقد تم هدمُه من حيث هو إيمان، إذْ هو لا يُظهر باستمرار تعارضه مع المعرفة أو تطابقه معها. ومن حيث ما يبقى متكلًا على تقييد المعرفة، هو يقيد نفسه. إن محاولة الإيمان التي جرت في البروتستانتية بقصد العثور على مبدأ الحقيقة المفارق له، والذي من دونه لا يمكن أن يوجد، وذلك، كما في العصور الأولى، في شكل مباشر في الكلمة ذاتها، ومنحه مرة أخرى القوة الرمزية التي من شأنه، إنما كان ثمنها هو الطاعة العمياء للكلمة... ومن جهة ما يبقى الإيمان لا محالة مربوطًا بالمعرفة بوصفه صديقًا أو عدوًّا، فهو يؤبد الانفصال في صلب المعركة من أجل التغلب عليه: إن تعصبه هو الأمارة على عدم حقيقته، والإقرار الموضوعي بأن الذي يؤمن **فحسب** هو بذلك تحديدًا لم يعد مؤمنًا»[15].

---

(13) تصديق، ظن، رأي خاص. والمعنى الحرفي: «أخذ شيء ما بوصفه حقيقيًّا». (المترجم)

(14) طابعه غير الإكراهي، خلوه من الإكراه. (المترجم)

(15) Horkheimer and Adorno, pp. 31 f.

أما من الجهة الأخرى، فإن **معرفة تربوية** (Bildungswissen) انفصلت عن الفلسفة الحديثة التي، من حيث هي خصمٌ للدين ووريث له، تماهت مع العلم على نحو ملتبس ووجدت ملجأً لها في نسق العلم. ويتمثل تبرير ذلك في أنه ينبغي مواصلة التقاليد. إن الصعوبة التي ترهق النزعة التقليدية في التربية إنما تعبر عن نفسها بأن على هذه النزعة أن تخفي أساسها الخاص، وذلك أنه وحدها تحتاج إلى التعاويذ (Beschwörung)[16] تلكم التقاليد التي ينقصها التصديق (Beglaubigung) بناءً على علل جيدة. كل نزعة تقليدية تحمل معها العلامة على نزعة تقليدية **جديدة:** «ما هي تبعات صورنة العقل؟ العدالة والمساواة والحظ السعيد والتسامح، كل المفاهيم التي، كما ذكرنا، كان يجب في القرون السابقة أن تسكن العقل أو أن تكون موافقًا عليها من طرفه، خسرت جذورها الروحية. هي لا تزال أهدافًا وغايات، إلا أنه لا توجد أي هيئة عقلانية تكون مخولة لمنحها قيمةً ما واستجماعها بواسطة واقع موضوعي. وبالاعتماد على وثائق تاريخية جديرة بالثناء، ولا يزال بإمكانها التمتع ببعض المكانة والهيبة، وبعضها محتفَظٌ به في القانون الأساسي لأعظم البلدان. وعلى الرغم من ذلك، ينقصها التأييد بواسطة العقل في معناه الحديث. ومن يستطيع أن يقول إن واحدًا من هذه المثل العليا هو أقرب اتصالًا بالحقيقة من ضده؟»[17].

هذه الدفعة الثانية من نزع السحر التي أنجزتها النزعة التاريخانية (Historismus) عن وعي، إنما تعني العودة الساخرة للقوى الشيطانية التي كان قد تم هزمُها بادئ الأمر بواسطة القوة الواهبة للوحدة، الموحدة، المانحة للمعنى التي تنطوي عليها صور العالم الدينية والميتافيزيقية. وإن الأطروحة المبسوطة في **جدلية التنوير**، القاضية بأن التنوير قد ارتد إلى الأسطورة، إنما تتماس مع أطروحة «التأمل الأوسط» لدى فيبر. كلما برزت «الفرادة (Eigenart) النوعية لكل دائرة خاصة حادثةٍ في العالم، بروزًا أكثر خشونة وغير قابل للذوبان»، صار البحث عن الفداء وعن الحكمة أقل قدرةً على مواجهة تعددٍ للآلهة عائد بقوة، ومواجهة صراع بين الآلهة، هو الآن يجري بلا ريب **تحت راية القوى غير الشخصية** الخاصة بعقل ذاتي. هذا

---

(16) القسم والتوسل والتضرع واستدعاء التعاويذ. (المترجم)

(17) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 32.

النمط الجديد من تعدد الآلهة، لأنه جُرد من هيئته الأسطورية، قد فقد قوته الملزِمة ولم يترك للقدر، مع طرح وظيفته في الإدماج الاجتماعي، إلا العمى، نعني الطابع العرضي للنزاع الدائر بين قوى إيمانية صارت لاعقلانية. حتى العلم إنما يقوم على أساس مهتز، هو ليس مأمونًا أكثر من الالتزام (Engagement) الذاتي للذين اعتزموا على شد حياتهم بالمسامير على هذا الصليب[18].

علاوة على ذلك، فإن العقل الذاتي هو العقل الأداتي، نعني أنه أداةٌ لحفظ النفس. ويسمي هوركهايمر فكرةَ حفظ النفس، المبدأَ الذي يدفع بالعقل الذاتي إلى الجنون، من أجل أن التفكير في شيء يتخطى الذاتية التي من شأن مصلحة النفس هو محروم من أي عقلانية: «إن حياة القبيلة الطوطمية والعشيرة وكنيسة القرون الوسطى والأمة في عصر الثورات البرجوازية، إنما تتبع نماذج أيديولوجية كانت تشكلت عبر تطورات تاريخية. ونماذج كهذه - سحرية كانت أو دينية أو فلسفية - عكست أشكال الهيمنة الاجتماعية في كل مرة. كانت تلك النماذج تكون رباطًا (Kitt) ثقافيًّا، حتى بعد تقادم دورها في الإنتاج، وبذلك كانت تعزز أيضًا فكرة حقيقة مشتركة، وذلك تحديدًا عبر واقعة كونها قد أصبحت مُمَوْضَعة... هذه المنظومات الأقدم عهدًا قد تبددت، من أجل أن أشكال التضامن التي تتطلبها قد تبين أنها خادعة، وأن الأيديولوجيات التي ارتبطت بها قد باتت جوفاء ودفاعية»[19]. وفي السياق عينه يتحدث ماكس فيبر عن الهيمنة العالمية للّاأخوية (Unbrüderlichkeit).

هكذا، فإن فيبر وهوركهايمر متفقان على الملامح الأساسية لتشخيصهما للعصر الذي هو متضارب على نحو لافت:

---

(18) هذا الفهم البطولي للنفس الذي يحدو العلوم الحديثة شهد عليه ماكس فيبر في محاضرته «العلم بوصفه مهنة»، يُنظر: M. Weber, «Wissenschaft als Beruf,» in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: 1968), p. 582 ff.

كذلك يعترف بوبر على نفسه بهذه النزعة الذاتانية، بأنْ يُرجع النقد العلمي ليس إلى اختيار معلل بين المعرفة والإيمان، بل إلى القرار اللاعقلاني الفاصل «بين نوعين من الإيمان». يُنظر:

K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (Bern: 1958), vol. 2, p. 304.

في ما يخص النقد: Jürgen Habermas, «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 307 ff.

(19) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, pp. 138 f.

– أن صدقية (Glaubwürdigkeit) الصور الدينية والميتافيزيقية للعالم إنما تقع فريسة مسار عقلنة كانت تدين له بنشأتها، ومن هذه الجهة، فإن نقد التنوير للثيولوجيا والأنطولوجيا هو نقدٌ معقول (vernünftig)، نعني متبصر انطلاقًا من علل جيدة ولا رجعة فيه،

– أن هذه الدفعة الثانية من العقلنة، بعد التغلب على الأسطورة، مكنت من ظهور وعيٍ حديثٍ، متعين بفضل التمايز بين دوائر قيم ثقافية تمتلك قوانين خاصة، وهذا التمايز كانت نتيجته تذويتَ الإيمان والمعرفة: إذ صار الفن والأخلاق منشقَّيْن عن ادعاءات الحقيقة القضوية، في حين أن العلم احتفظ بعلاقة عملية فحسب مع الفعل العقلاني بمقتضى غاية (وفقد الصلة مع الممارسة التواصلية)،

– أن العقل الذاتي إنما يشتغل بوصفه أداة لحفظ النفس في خضم معركة حيث يتوجه المشاركون بحسب قوى إيمانية هي في أساسها لاعقلانية، ولا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد بمقدورها أن تهب أي معنى وتهدد وحدة عالم الحياة ومعها اندماج المجتمع،

– لأن قوة صور العالم الدامجة اجتماعيًّا والتضامنَ المجتمعي الذي تُحدثه ليسا (nicht)[20] لامعقولين بإطلاق، فإن «تمزق ميادين الثقافة» لا يمكن أن يسوغ بوصفه لامعقولًا بإطلاق، على الرغم من أنه يُحيل على مسارات تعلم، ومن ثم على العقل.

## (2) عن أطروحة فقدان الحرية

كما أن أطروحة فقدان المعنى هي مشتقة من مسار العقلنة **الثقافية**[21] الذي ينبغي أن يُعاد بناؤه من الداخل، فإن الأطروحة عن فقدان الحرية هي مشتقة من مسارات العقلنة **المجتمعية**. وبلا ريب اختار كل من فيبر وهوركهايمر مرجعيات تاريخية مختلفة من التطور الأوروبي، ونعني بذلك القرنين السادس عشر والسابع

(20) حرف النفي ساقط في الترجمة الفرنسية فوقع المترجم في سوء فهم (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 357). (المترجم)

(21) الترجمة الفرنسية تعكس الأمر هنا (المرجع نفسه، ص 357). (المترجم)

عشر، من جهة، والجزء المتأخر من القرن التاسع عشر، من جهة أخرى. في الحالة الأولى، هي الحقبة التي في نطاقها عمدت البروتستانتيةُ والإنسانويةُ والتطورُ الحديث للعلم إلى وضع وحدة الصور الدينية والميتافيزيقية موضع سؤال. أما في الحالة الثانية، فهي حقبة ازدهار الليبرالية على عتبة الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الرأسمالية المنظمة.

إن إقلاع (der take-off)[22] التطور الرأسمالي إنما يعتمد على الصفات الخاصة بسيرة في الحياة تدين بعقلانيتها المنهجية إلى القوة الموحدة لإتيقا التنسك التي أخذت صبغة كونية في البروتستانتية. ومع تحفظ خفيف مستنير بالتحليل النفسي، يتقاسم هوركهايمر مع فيبر التصور القاضي بأن الإتيقا المحكومة بمبادئ هي أساس إعادة الإنتاج الثقافي للاستقلال الشخصي وللفردية: «بالتحديد من طريق نفي إرادة حفظ النفس على الأرض لفائدة بقاء النفس الأبدية إنما ألحت المسيحية على القيمة اللامتناهية لكل إنسان، رُب فكرة تغلغلت حتى داخل المنظومات غير المسيحية أو المضادة للمسيحية في العالم الغربي. يقينًا، كان الثمن هو قمع الغرائز الحيوية، ولأن قمعًا كهذا لم ينجح فإن ضربًا من عدم الإخلاص هيمن على ثقافتنا. إلا أن هذا الاستبطان بالتحديد قد رفع من وتيرة الفردية. فمن حيث ما ينفي نفسه، ومن حيث ما يحاكي تضحية المسيح، يكتسب الفرد في الوقت ذاته بُعدًا جديدًا ومثلًا أعلى جديدًا، به يصوب حياته على الأرض»[23]. بذلك يكرر هوركهايمر في شكل غائم أطروحة فيبر عن الأساسات الدينية - النسكية للفعل الاقتصادي العقلاني للمقاول الرأسمالي، ومن ثم يرجع إلى فترة الليبرالية وليس إلى مرحلة تغلغل الطرائق الجديدة للإنتاج: «إن الفردانية هي النواة الأكثر عمقًا للنظرية والممارسة في الليبرالية البرجوازية، التي ترى تقدم المجتمع في التفاعل (Wechselwirkung) الآلي بين المصالح المتباعدة في رحاب سوق حرة. ولا يستطيع الفرد أن يحفظ نفسه من حيث هو كيان اجتماعي إلا متى ما تابع مصالحه الطويلة المدى على حساب ملذاته المباشرة، العابرة. وبذلك تم تعزيز صفات الفردية التي نتجت من الانضباط النسكي للمسيحية»[24].

(22) بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

(23) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 132.

(24) Ibid., p. 133.

يكتفي هوركهايمر بصيغ أسلوبية (Stilisierungen) بالقياس إليها يستطيع أن يبرز النزعة نحو «انحطاط الفرد»، ويعلل هذه النزعة، متبعًا فيبر مرة أخرى، بالبيروقراطية المتزايدة، نعني بالتعقد المتنامي لأشكال التنظيم التي بلغت إلى طور السيطرة داخل الاقتصاد والدولة. وإن صيغة أدورنو عن «العالم الإدارة» (verwaltete Welt) إنما هي معادل لرؤية فيبر عن «الصدفة الفولاذية» (stahlhartes Gehäuse). إن المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية قد انفصلت عن الأسس التحفيزية التي بحث فيها فيبر بالاعتماد على الإتيقا البروتستانتية، والتي كان وصفها هوركهايمر بالنظر إلى الطابع الاجتماعي الفرداني. ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه بالتفصيل «فقدان الحرية» الذي يتعوذ به كلاهما؟

يتصور فيبر فقدان الحرية بواسطة مفاهيم من نظرية الفعل. ففي السلوك المنهجي في الحياة تتجسد عقلانية عملية تقرن العقلانية بمقتضى غاية مع العقلانية بمقتضى قيمة ما: إن الأفعال العقلانية بمقتضى غاية متحكم فيها بواسطة الحكم الخلقي والإرادة المستقلة لفردٍ متعين بواسطة مبادئ (وبهذا المعنى هو فاعل على نحو عقلاني بمقتضى قيمة ما). ولكن بمقدار ما تغلب البيروقراطية على المنشآت الاقتصادية والإدارية، فإنه ينبغي أن يتم تأمين عقلانية الأفعال بمقتضى غاية (في الأقل العقلانية النسقية لاستتباعات الأفعال) في شكل مستقل عن الأحكام والقرارات العقلانية بمقتضى قيمة الخاصة بأعضاء المنظمات، بل إن المنظمات ذاتها تتكفل بتعديل الأفعال التي لم تعد تحتاج ذاتيًا إلى أن تكون مرسخة إلا في حوافز نفعية ذات صبغة كونية. وإن تحرير الذاتية من أحكام (Bestimmungen) العقلانية[25] الخلقية - العملية إنما ينعكس في الاستقطاب ما بين «مختصين بلا روح» و«شهوانيين بلا قلب». لا يستطيع فيبر أن يتمثل انقلابًا في هذه النزعة إلا على شاكلة أن تكون الآلات البيروقراطية خاضعة لإرادة الزعيم الكاريزماتي (charismatisch): «مع عقلنة تغطية الحاجات السياسية والاقتصادية، يمضي انتشار العملية الانضباطية (Disziplinierung) قدمًا على نحو لا يتوقف بوصفه ظاهرة كونية، ويحُد من دلالة الكاريزما ومن الفعل المتمايز على المستوى الفردي»[26]. إذا كانت المعركة بين كاريزما خلاقة وبيروقراطية تحُد من الحرية، لا يزال يجب

(25) «العقلانية»؛ كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 359). (المترجم)

(26) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln: 1964), p. 695.

مع ذلك كسبُها، كما يظهر، ضد قطار العقلنة «الذي لا يتوقف» (unaufhaltsam)، فإنما ذلك على الأنموذج التنظيمي «للزعيم بواسطة آلة» (Führer mit Machine). وفي المجال الاقتصادي يعني ذلك إرادويةَ الزعيم الاقتصادي التسلطي، أما في المجال السياسي فيعني ديمقراطية الزعيم الشعبوي، وأما في المجالين فالاختيار الأمثل للقادة. وكان فولفغانغ جوستان مومزِن (W. Mommsen) قد استجمع موقف فيبر في «الصياغة التي لا تبدو ضربًا من المفارقة إلا في الظاهر فحسب: أقصى ما يمكن من الحرية بواسطة أقصى ما يمكن من السيطرة»[27].

إن هوركهايمر قد تصور فقدان الحرية بطريقة مشابهة، حتى وإن كان ذلك على الأرجح من طريق مفهومات التحليل النفسي وليس مفهومات نظرية الفعل: إذ تم نقل مراقبة السلوك على نحو متحيز من هيئة الضمير الخاصة بالفرد الذي أخذ طابع المجتمع (vergesellschaftet)[28]، إلى هيئة التخطيط في التنظيمات الاجتماعية. تتقلص حاجة الذوات شيئًا فشيئًا، لأنْ تولي وجوهها نحو أناها الأعلى وينبغي عليها أن تتأقلم بشدة مع أوامر محيطها. وهذه الأطروحة استأنفها دايفد ريزمان (D. Riesman) لاحقًا وتأولها بوصفها عكسًا للاستقطاب من طريقة حياة «موجهة من الداخل» إلى طريقة حياة «موجهة من الخارج»، وبذلك أيضًا صارت مبتذلة[29]: «كما أن كل شيء في الحياة اليوم ينزع بشدة لأنْ يكون خاضعًا للعقلنة والتخطيط، كذلك ينبغي على حياة كل فرد، بما في ذلك دوافعه الأكثر خفاءً، والتي كانت من قبل تشكل دائرة حياته الخاصة، أن تنتبه الآن إلى مطالب العقلنة والتخطيط: إن الحفاظ على النفس لدى الفرد إنما يفترض تأقلمه مع مطالب الحفاظ على المنظومة... قبلُ كان الواقع متضادًّا مع المثال، الذي كان مطورًا من طرف فردٍ نتصوره مستقلًّا بنفسه، وكان في مواجهة معه، كان يجب أن يُهيأ الواقع في تناغم مع هذا المثال. أما اليوم، فإن أيديولوجيات كهذه ساءت سمعتها وتم تجاوزها بواسطة الفكر التقدمي (fortschrittlich) الذي يسر بذلك،

---

(27) W. Mommsen, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt am Main: 1974), p. 138,

يقارن أيضًا دراسته: W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890 bis 1920* (Tübingen: 1959).

(28) الذي تمت جمعنتُه. (المترجم)

(29) D. Riesman, *Die einsame Masse* (Darmtstadt: 1956).

على غير قصد، السمو بالواقع إلى مرتبة المثال. بذلك صار التأقلم مقياسًا بالنسبة إلى كل نمط يمكن التفكير فيه من السلوك الذاتي. وإن انتصار العقل الذاتي الذي صُبغَ بمسحة صورية، هو كذلك انتصارُ واقعٍ يقف في وجه الذات بوصفه مطلقًا وساحقًا»[30]. وإن نمو الإمكانات الفردية للاختيار، وهو أمرٌ لا ينكره هوركهايمر، إنما يجري حذو النعل بالنعل مع «تغيرٍ معين في طابع الحرية»[31]، وذلك من أجل أن المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، كلما تقدم مسار العقلنة، استقلت بذاتها عن حوافز أعضائها المعللة في شكل إتيقي، وبالتالي جعلت من النافل القيام بالمراقبات الداخلية على السلوك التي لا تزال على صلة بالعقلانية الخلقية - العملية[32].

إلى حد هذا الموضع تبلغ خطوط التوازي. ولكن في حين أن فيبر، من تشخيص فقدان الحرية، إنما يمر مباشرة إلى اعتبارات علاجية ويشترع (entwirft) أنموذجًا تنظيميًّا، شأنه أن يواشج من جديد بين مجالات الفعل المعقلَنة، عبر كاريزما الزعماء، مع توجيه القيم، المؤول في ضوء تاريخ الحياة الذي يعود إلى ذوات فردية استثنائية في فعلها (وبلا ريب على حساب الأتباع المهيمَن عليهم)[33]،

---

(30) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 96.

(31) Ibid., p. 98.

(32) تفصِحُ هذه الأفكار عن جدلية بين إمكانات اختيار متنامية متزامنة مع قيود تصير أكثر ضعفًا، استأنفها من جديد اليوم ر. داهرندورف تحت شعار الخيارات مقابل الروابط. ينظر:

R. Dahrendorf, *Lebenschancen* (Frankfurt am Main: 1979).

(33) يقارن: صورة الزعيم في الاستفتاء الشعبي التي يرسمها فولفغانغ مومزِن: «إن السياسي لا يلتزم حصرًا إلا بذات نفسه وبالمهمة التي اختارها من ذات نفسه في ضوء بعض المثل القيمية الشخصية. وتنحصر مسؤوليته في 'الامتحان'؛ وذلك يعني أنه ينبغي عليه أن يثبت من خلال النجاح أن الإخلاص غير المشروط لولائه لذات نفسه بما هو شخص إنما له تبريره العميق. وبعين الضد من ذلك لا يوجد أي التزام تجاه الأهداف المادية للجماهير؛ وإن فيبر حارب بكل ما أوتي من قوة كل استحسان للنظرية القاضية بأن الزعيم الديمقراطي يكون عليه أن ينفذ تفويضًا من الذين انتخبوه. إنه القيد الذي يشد الجماهير إلى شخص السياسي القائد، وليس اقتناعها الموضوعي بقيمة الأهداف المنشودة، هو، بحسب فيبر، التفويض الذي تقوم عليه 'ديمقراطية الزعيم في الاستفتاء الشعبي' ليس الطروحات الموضوعية للأهداف بما هي كذلك هي التي تحسم ما يؤدي إليه الاختيار، بل الصفات الكاريزمية الشخصية للزعيم المترشح. وإنما بطريقة كهذه فحسب استطاع فيبر، في الظروف الحديثة، أن يتمثل الهيمنة غير المشروطة للأفراد العظام من دون إضرار بكل التحفظات القانونية للدساتير. وهو يصف 'ديمقراطية الزعيم' على أنها صراع منافسة مرير بين السياسيين من أجل نيل الحظوة عند الجماهير. وهذه الحظوة إنما تُنال في الأساس بوسائل غوغائية؛ وإن منظومة من =

نجد أن هوركهايمر وأدورنو دفعا بالتحليل خطوةً أخرى. إنهما يهتمان بالشيء الذي يعنيه تحقيق استقلال المنظومات الفرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية - وتبعًا لذلك «بالاستلاب الذاتي للأفراد الذين تقولبوا جسدًا وروحًا طبقًا للجهاز التقني»[34]. بيد أنه إذا ما انتقلت مراقبة السلوك من هيئات الشخصية إلى «العمل الأكثر نعومة لآليات ترتيبية ذاتية النشاط، فإن ما يأتي إلى الصدارة هو آليات ترتيبية **منظوماتية** (systemisch)[35] خاصة بمجالات الفعل المنظم على شكل منشأة وعلى شكل مؤسسة، وأوامر التأقلم المفروضة على ذاتية الأعضاء الفرديين للمنظمة. وما ينبغي على هوركهايمر وأدورنو هو تفادي وجهين من الأُحادية. لا يزال فيبر ماكثًا داخل حدود نظرية في الفعل، لا تمنح لهذا المشكل أي مقاربة. وبعين الضد من ذلك، فإن نظرية المنظومات (Systemtheorie) التي تتمركز حصريًا على أعمال ترتيبية منظوماتية، إنما تتجاهل السؤال عن «التغير في طابع الحرية»[36]، والذي يعني فصل منظومات الفعل عن عالم الحياة، وقبل كل شيء عن التطلعات الخلقية - العملية لأعضائه. وهوركهايمر وأدورنو يهتمان رأسًا بالترابط الساخر الذي يظهر أن العقلنة الاجتماعية تحدثه بين تحويل مجالات الحياة التقليدية إلى منظومات فرعية للفعل العقلاني بمقتضى غاية، من جهة، و«ضمور الفردية»، من جهة أخرى.

لا يرى هوركهايمر تدمير هوية ما، يكتسبها الفرد بالتوجه قِبلة «المفاهيم الروحية الأساسية» أو المبادئ، أمرًا مرتبطًا فحسب على نحو مباشر بالنزعة البيروقراطية، بل بالأحرى بانفصال منظومات الفعل العقلاني بمقتضى غاية عن «الثقافة»، وعن أفق معين لعالم الحياة تم اختباره بوصفه أفقًا معقولًا. وكلما تحول الاقتصاد والدولة إلى تجسيد للعقلانية الأداتية على نحو عرفاني وأخضعا أيضًا مجالات أخرى من الحياة إلى أوامرهما، دفعا إلى الهامش على نحو أكثر قوة بكل ما يمكن أن تتجسد فيه العقلانية العملية، أكانت خلقية أو جمالية، وتناقصت حظوظ مسارات التفرد (Individuerungsprozesse) في العثور على مرتكز في مجال

---

= قواعد اللعب الصورية شأنها أن تضمن أنه ينبغي على السياسي ذي الغلبة أن يثبت نفسه وفي حالة الإخفاق أن يتنحى». يُنظر: Mommsen, *Max Weber, Gesellschaft*, pp. 136 f.

(34) Horkheimer and Adorno, p. 43.

(35) ما يهم منظومة واحدة من حيث تعقدها وشمولها وحركيتها وأهدافها. (المترجم)

(36) Ibid., p. 43.

إعادة الإنتاج الثقافي المحشورة في ما هو لاعقلاني أو المكيف تمامًا مع ما هو تداولي. وفي المجتمعات ماقبل الحديثة كان لا يزال ثمة «فجوة ما بين الثقافة والإنتاج. وكانت هذه الفجوة تترك من السبل المفتوحة أكثر مما يفعله التنظيم الفائق للحداثة الذي يترك الفرد في الأساس يتقلص إلى مجرد خلية لرد الفعل الوظيفي. وإن وحدات التنظيم الحديثة، مثلها مثل كلية (Totalität) العمل، هي المكونات العضوية للمنظومة الاجتماعية والاقتصادية»(37).

من أجل تحليل هذه المسارات التي تسد «الفجوة بين الثقافة والإنتاج»، عمدت النظرية الماركسية إلى إعداد المفهوم الأساسي لـ «التشيّؤ» (Verdinglichung). وكان جورج لوكاتش قد استخدم هذا المفتاح في مؤلفه **التاريخ والوعي الطبقي**، وذلك بغرض إخراج تحليل فيبر عن العقلنة الاجتماعية من إطاره المستمد من نظرية الفعل وربطه بمسار الاستغلال المجهول الاسم داخل المنظومة الاقتصادية. لقد قام بمحاولة توضيح الترابط بين تمايز اقتصاد رأسمالي محكوم بقيم التبادل، وتشويه عالم الحياة، وذلك بناءً على أنموذج صنمية البضاعة(38). وأريد أول الأمر أن أخوض في التلقي الماركسي لفيبر(39)، كي أناقش من بعد ذلك لأي سبب فهِمَ هوركهايمر وأدورنو نقدَهما للعقل الأداتي بوصفه «نفيًا للتشيؤ»(40) ومع ذلك ترددًا في اتباع حجاج لوكاتش الذي يدينان له على الرغم من ذلك بالدافع الذي حركهما.

## (3) عن تأويل لوكاتش أطروحة فيبر عن العقلنة

ضمن مقالته المركزية عن «التشيؤ ووعي البروليتاريا» لعام 1922(41)، بسط لوكاتش الأطروحة القاضية بأنه يمكن «أن يتم العثور في صلب بنية العلاقة مع البضاعة على الأنموذج الأصلي لكل أشكال الموضوعية وكل ما يقابلها من

---

(37) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 138.

(38) عبادة السلع، صنمية السلعة. (المترجم)

(39) يقارن بهذا الصدد: M. Merleau-Ponty, *Die Abenteur der Dialektik* (Frankfurt am Main: [n.pb.], 1968), pp. 39 ff.

(40) Horkheimer and Adorno, p. 9.

(41) G. Lukács, *Werke* (Neuwied: 1968), vol. 2, pp. 257-397.

أشكال الذاتية في المجتمع البرجوازي». ويستخدم لوكاتش العبارة الكانطية الجديدة «شكل الموضوعية» (Gegenständlichkeitsform)، وذلك في معنى مختوم من طرف دلتاي بوصفه «شكل وجود أو شكل تفكير» نشأ تاريخيًّا، يميز «جملة مراحل التطور في المجتمع بتمامه». وهو يتصور تطور المجتمع أنه «تاريخ التداول الذي لا ينقطع لأشكال الموضوعية، التي تشكل وجود البشر»[42]. وبلا ريب لا يشاطر لوكاتش التصور التاريخاني الذي من خلاله تعبر عن نفسها خصوصيةُ ثقافة فريدة من نوعها في كل مرة في نطاق شكل ما من الموضوعية. إن شأن أشكال الموضوعية أن تكون وسائط «لمناظرة الإنسان مع محيطه التي تحدد موضوعيةَ حياته الباطنية كما حياته الخارجية»[43].

هي تحتفظ بصلة معينة مع كونية العقل، وذلك أن لوكاتش، كما هوركهايمر[44]، إنما يتمسك من الفكر الهيغلي بأن العقل يتموضع (sich objektivieren) في علاقة البشر في ما بينهم وإزاء الطبيعة (إزاء الطبيعة الخارجية كما إزاء طبيعتهم الباطنية... الخاصة بهم) مهما كانت طريقة ذلك لامعقولة. كذلك، فإن المجتمع الرأسمالي هو متعين عبر شكل مخصوص هو الذي يحدد بأي وجه يتصور أعضاؤه على مستوى التصنيف (Katogorial) كلًّا من الطبيعة الموضوعية وعلاقاتهم الشخصية المتبادلة والطبيعة الذاتية... الخاصة بكل واحد منهم - وعلى وجه الدقة «موضوعيةَ حياتهم الخارجية والباطنية». وبعبارة أخرى: إن شكل الموضوعية، المسيطر في المجتمع الرأسمالي، إنما يضر (präjudiziert) بالعلاقات بالعالم، على الشاكلة والطريقة التي من خلالها يمكن الذوات القادرة على الكلام وعلى الفعل أن تتصل بشيء داخل العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي.

---

(42) أترك جانبًا كتابات الشاب لوكاتش سواء الجمالية منها أم المتعلقة بنقد الثقافة. أما عن مفهوم «شكل الموضوعية» فإن كتابَي **النفس والأشكال** و**نظرية الرواية** هما مهمان بوجه خاص. ينظر بهذا الصدد:
A. Heller et al., *Die Seele und das Leben* (Frankfurt am Main: 1977),
وكذلك: A. Arato and P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York: 1979), Part. 1.

(43) G. Lukács, «Geschichte und Klassenbewusstsein,» in: *Werke*, vol. 2, p. 336.

(44) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 21.

يثبت لوكاتش عندئذ أنه يمكننا أن نخصص هذا الإضرار (Präjudizierung) بوصفه «تشيؤًا»، نعني مماثلة (Assimilierung)[45] للعلاقات الاجتماعية وتجارب الحياة بالأشياء، نعني بالموضوعات التي يمكننا أن ندركها وأن نتلاعب بها. وإن تلكم العوالم الثلاثة إنما يتم التنسيق بينها في نطاق القبْلي الاجتماعي لعالم الحياة على نحو من الاعوجاج بحيث إنه في صلب فهمنا الخاص للعلاقات البيشخصية وللتجارب الذاتية في الحياة إنما تتركب **أخطاء تصنيفية** (Kategorienfehler): نحن نتصورها في شكل الأشياء، وبالتالي بوصفها كيانات تنتمي إلى العالم الموضوعي، على الرغم من كونها في الحقيقة هي مكونات لعالمنا الاجتماعي المشترك أو للعالم الذاتي الخاص بنا في كل مرة. والآن، كذا ينبغي علينا أن نضيف، من أجل أن الفهم والتصور هما مقومان للمعاملة التواصلية ذاتها، فإن سوءًا في الفهم، مطبقًا في شكل نسقي (systematisch)، إنما يؤثر في الممارسة، وليس في «شكل تفكير» الذوات فحسب، بل أيضًا على «شكل وجودهم». إن عالم الحياة ذاته هو الذي «تشيأ».

يكمن السبب الأصلي وراء هذا التشويه حسبما يراه لوكاتش في نمط إنتاج يرتكز على العمل المؤجر ويتطلب «تحول وظيفة من وظائف الإنسان إلى بضاعة» (das «Zur-Ware-Werden»)[46]. ويعلل لوكاتش هذه الأطروحة على مدى خطوات عديدة، فهو يبحث في مفعول التشيؤ، الذي ينتج عن شكل البضاعة (die Warenform)[47]، بمقدار ما تنفذ إلى سيرورة الإنتاج، ويبين من بعدُ أن تشيؤ الأشخاص والعلاقات البيشخصية في دائرة العمل الاجتماعي إنما يمثل الجهة الأخرى فقط من عقلنة منظومة الفعل هذه (أ). إن لوكاتش بتصوره للعقلنة والتشيؤ على أنهما مظهران من المسار نفسه، هيأ حجتين تستندان إلى تحليل فيبر، ومع ذلك هما موجهتان ضد نتائجه. فمن طريق مفهوم العقلانية الصورية، التقط فيبر التناسبات (Analogien) البنيوية للفعل الاقتصادي العقلاني بمقتضى

---

(45) تمثيل، مقارنة، تشبيه، مجانسة. (المترجم)

(46) Lukács, *Werke*, p. 267.

[das «Zur-Ware-Werden» هذه صيغة بلاغية طريفة في اللسان الألماني تعني على وجه التحديد: «التصير-إلى-بضاعة». (المترجم)]

(47) الشكل السلعي. (المترجم)

غاية في مجالات أخرى من الحياة، وعلى وجه الخصوص في بيروقراطية الدولة. وبحسب لوكاتش، فإن فيبر بلا ريب قد أغفل الرابط السببي وسلخ «ظواهر التشيؤ عن الأساس الاقتصادي لوجودها» وأبَّدها «باعتبارها أنماطًا لازمانية من إمكانات العلاقات الإنسانية»، لكنه بين أن مسارات العقلنة الاجتماعية قد اكتسبت دلالة مهيكِلة بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي في جملته. استأنف لوكاتش هذا التحليل وتأوله في معنى أن الشكل السلعي قد أخذ طابعًا كونيًّا ومن ثم صار بلا قيد أو شرط هو شكل الموضوعية في المجتمع الرأسمالي (ب). كذلك استخدم لوكاتش مفهوم العقلانية الصورية من زاوية نظر أخرى. فهذا المفهوم قد شكل بالنسبة إليه جسرًا بين شكل البضاعة وشكل المعرفة الخاص بالذهن الذي حلله كانط. وعلى هذه الطريق أعاد لوكاتش مرة أخرى مفهوم شكل الموضوعية إلى سياق نظرية المعرفة الذي كان قد استُلف منه من قبلُ في شكل صامت، وذلك من أجل الاضطلاع بنقد التشيؤ انطلاقًا من المنظورات الفلسفية للنقد الهيغلي لكانط. فهو أخذ عن هيغل مفهوم الكلية الخاص بسياقِ حياةٍ منظم في شكل عقلي واستعمله بمثابة مقياس بالنسبة إلى لاعقلانية العقلنة الاجتماعية. وبهذا الملاذ كذب لوكاتش بلا ريب ضمنًا إقرار فيبر المركزي بأن وحدة العقل، المفكر فيها ميتافيزيقيًّا، قد انهارت **نهائيًا** مع تباعد دوائر القيم الثقافية التي تجري بحسب قوانين خاصة بها، وبالتالي ما عاد ترميمها ممكنًا حتى جدليًا (ج).

**إضافة إلى**(أ) طور لوكاتش مفهومه عن التشيؤ انطلاقًا من التحليل الماركسي لشكل البضاعة، وهو يحيل على الموضع الشهير في المجلد الأول من «رأس المال»[48]، حيث يصف ماركس الطابع الصنمي (Fetischcharakter) للبضاعة: «إن الأمر الملغز في شكل البضاعة إنما يكمن فقط في أنه يعكس الطباع الاجتماعية لعمل البشر الخاص بهم وكأنها طباع موضوعية لمنتجات العمل نفسه، وكأنها خصائص طبيعية اجتماعية لهذه الأشياء، ومن ثم يعكس العلاقة الاجتماعية للمنتجين مع العمل الجملي وكأنها علاقة اجتماعية بالموضوعات موجودة

---

(48) K. Marx, *Das Kapital* (Berlin: 1960), vol. 1.

خارجهم أيضًا. بهذه المبادلة[49] تصبح منتجات العمل سلعًا وبضائعَ، أشياء مفارقة للحس في شكل حسي أو اجتماعية... إن العلاقة الاجتماعية المعينة للبشر أنفسهم هي وحدها التي تأخذ الشكل الشبحي (phantasmagorisch)[50] لعلاقةٍ بين الأشياء»[51].

حلل ماركس الشكل المزدوج للبضاعة من حيث هي قيمة استعمالية ومن حيث هي قيمة تبادلية، كما حلل تحويل شكلها الطبيعي إلى شكل قيمة، وذلك بالاستعانة بالمفهوم الهيغلي عن التجريد، حيث تتصل القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية الواحدة بالأخرى كما الماهية والظاهرة. وهذا الأمر من شأنه أن يهيئ لنا صعوبات ما، لأننا لا نستطيع، من غير تمحيص، أن نستخدم المفاهيم الأساسية التي لم تتم إعادة بنائها من المنطق الهيغلي، وإن المناقشة الموسعة في علاقة «رأسمال» ماركس مع «منطق» هيغل قد أوضحت هذه الصعوبات أكثر مما أزاحتها[52]. لهذا السبب سوف لن أخوض أكثر من ذلك في تحليل الشكل. وهذا ما لم يفعله لوكاتش أيضًا. فإن ما يهمه فحسب هو مفعول التشيؤ الذي يبرز إلى السطح بمقدار ما تصبح قوة عمل المنتجين سلعةً وبضاعة - ما يهمه هو «فصل قوة العمل عن شخصية العامل، وتحوله إلى شيء، إلى موضوع من شأنه أن يُباع في السوق»[53].

---

(49) باللاتينية في النص الألماني «quid pro quo»؛ هو تعبير جاهز لاتيني يعني «شيء مقابل شيء» أو «واحدة بواحدة» أو «هذا بذاك». وهو يدل على مبادلة شيء بشيء. وهو تعبير حقوقي مختلف عن تعبير مسرحي مشابه له ولكن مباين له في المعنى هو «quiproquo» الذي يعني «سوء الفهم» أو «الغلط» الناتج من الخلط بين شيئين. وهو ما وقعت فيه الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 364). (المترجم)

(50) القائم على استيهام الأشباح.

(51) Marx, *Das Kapital*, pp. 77 f.

(52) H. G. Backhaus, «Zur Dialektik der Wertform,» in: A. Schmidt (ed.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie* (Frankfurt am Main: 1969); H. J. Krahl, «Zum Verhältnis von 'Kapital' und Hegelscher Wesenslogik,» in: O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt am Main: 1970); H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs* (Frankfurt am Main: 1970); P. Mattik, «Die Marxsche Arbeitswerttheorie,» in: F. Eberle (ed.), *Aspekte der Marxschen Theorie 1* (Frankfurt am Main: 1973); J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik und das Kapital* (Frankfurt am Main: 1973), and D. Horster, *Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie* (Hannover: 1978), pp. 187 ff.

(53) Lukács, *Werke*, p. 274.

سوف أتناول مفهوم «العمل المجرد» في التأمل الختامي، ينظر المجلد 2، ص 541 وما بعدها.

من اليسير أن ندرك الفكرة الأساسية هنا في شكل حدسي، إذْ طالما أن علاقات التفاعل في دائرة العمل الاجتماعي هي معدلة على نحو تقليدي، عبر معايير نابعة من الطبيعة، فإن الأفراد إنما يوجد بعضهم إزاء بعض وإزاء ذات أنفسهم في علاقات تواصلية، هم ينخرطون فيها قصديًّا. والأمر نفسه قد يحدث عندما تستطيع العلاقات الاجتماعية يومًا ما أن تتعين عبر تكوين مشترك للإرادة. ولكن طالما أن إنتاج الخيرات منظمٌ بوصفه إنتاجًا للقيم التبادلية، وأن قوة عمل المنتجين ذاتها مستبدلة بوصفها بضاعة، فإن آلية أخرى من التنسيق بين الأفعال هي التي ستكون سارية المفعول: إن توجهات الفعل المفيدة اقتصاديًّا إنما يتم فصلها عن سياقات عالم الحياة ووصلها مع وسط (das Medium) القيمة التبادلية (أو المال). وبمقدار ما لم تعد التفاعلات منسقًا بينها بواسطة المعايير والقيم، بل عبر وسط القيمة التبادلية، فإنه ينبغي على الفاعلين أن يتخذ موقفًا مُمَوْضِعًا بعضهم إزاء بعض (وإزاء أنفسهم). عندئذ تصادفهم آلية التنسيق بين الأفعال ذاتها بوصفها شيئًا خارجيًّا. إن المعاملات (Transaktionen) الجارية عبر وسط القيمة التبادلية إنما تسقط خارج بيذاتية التفاهم اللغوي، وتتحول إلى شيء ما يحدث في العالم الموضوعي، إلى شبه طبيعة[54]. ويصف ماركس مفعول المساواة بين المعياري والذاتي في منزلة الأشياء القابلة للإدراك والقابلة للتلاعب بها بوصفها مَوْضعة أو «تشيئة» (Versachlichung)[55]. ومن حيث ما أن العامل المؤجر هو تابعٌ في كامل وجوده للسوق، تتدخل مسارات الاستغلال المجهولة الهوية في صلب عالم الحياة الخاص به وتدمر الحياة الأخلاقية التي من شأن بيذاتية تم إرساؤها في شكل تواصلي، وذلك بأنْ تحول العلاقات الاجتماعية إلى علاقات أداتية بحتة. إن المنتجين، كذا يقول، «هم لا يوجدون بالنسبة إلى بعضهم بعضًا إلا في شكل مشيإٍ (sachlich)[56]»، على نحو ما هو مطور في شكل أوسع في علاقة المال، حيث يظهر كيانهم المشترك (Gemeinwesen) هو نفسه أمامهم كلهم بمثابة شيء (Ding) خارجي وبالتالي بوصفه شيئًا عرضيًّا. إن السياق الاجتماعي الذي نشأ

---

(54) هذا المفهوم طوره هـ. دهمر في سياق دراساته عن علم النفس الاجتماعي لليسار الفرويدي، المستلهَم بطريقة ماركسية. ينظر: H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: 1973).

(55) أي تحويل الإنسان إلى أو «شيء» أو «موضوع» أو «متاع» أو كيان «عيني» أو «مادي». (المترجم)

(56) حيث تؤخذ «die Sache» في معنى «الموضوع المادي» أو «الشيء» أو «المتاع». (المترجم)

عبر التصادم بين الأفراد المستقلين، يظهر أمامهم بمثابة ضرورة مشيأة وفي الآن نفسه بوصفه رابطًا خارجيًّا، إنما يمثل على وجه التحديد استقلالهم، الذي يكون الوجود الاجتماعي بالنسبة إليه في حقيقة الأمر ضرورةً، إلا أنه مجرد وسيلة، وبالتالي يظهر بالنسبة إلى الأفراد أنفسهم بمثابة أمر خارجي، في المال تحديدًا بوصفه شيئًا ملموسًا. إنهم يُنتجون في المجتمع ومن أجله، بوصفهم اجتماعيين، لكن هذا المجتمع إنما يظهر في الوقت ذاته بوصفه مجرد وسيلة من أجل موضعة (vergegenständlichen) فرديتهم. ولأنهم ليسوا مُدرَجين تحت كيان مشترك تلقائي، ولا هم، من جهة أخرى، يُدرجون الكيان المشترك تحتهم بوصفه أمرًا جماعيًّا (das Gemeinschaftliche) واعيًا، فإنه ينبغي أن يوجد قبالتهم، من حيث هم ذوات مستقلة، قبالتهم أيضًا بوصفه شيئًا ماديًّا (Sachliches) مستقلًّا بنفسه، خارجيًّا، عرضيًّا»[57].

كان فيبر قد أمكن له تعلم شيء من كتاب جورج زيمل **فلسفة المال** في شأن تغير المشهد الذي حدث بمجرد أن تمت ترجمة العلاقات التواصلية العفوية إلى «اللغة الكونية للمال». ويرجع لوكاتش من وراء زيمل إلى التحليل الأصلي لدى ماركس، من أجل أن يمسك في التبادل الرأسمالي، الذي هو بالنسبة إلى فيبر عبارة أنموذجية على مسار **كلي**، بالظاهرة الأساسية للعقلنة الاجتماعية. وإن إنجاز لوكاتش الخاص إنما يتمثل في الجمع بين فيبر وماركس على نحو يستطيع أن يفحص عن انفصال دائرة العمل الاجتماعي[58] عن سياقات عالم الحياة انفصالًا من جانبين **اثنين** متزامنين، جانب التشيؤ وجانب العقلنة. فبمجرد ما تهيئ الذوات الفاعلة نفسها لتوجهات القيمة التبادلية، ينكمش عالم الحياة الخاص بهم في العالم الموضوعي: هم يتخذون إزاء أنفسهم وإزاء الآخرين الموقف المُمَوْضِع للفعل الموجه نحو النجاح ويتحولون بالتالي هم أنفسهم إلى موضوع للمعاملة (Behandlung) من طرف فاعلين آخرين. بيد أنه في مقابل ثمن تشيؤ التفاعلات، هم يكتسبون حرية الفعل الاستراتيجي، الموجه نحو النجاح الخاص في كل مرة. إن التشيؤ، كما واصل ماركس في الموضع المشار إليه آنفًا، هو «الشرط الذي بفضله يوجد (المنتجون) في الوقت ذاته بوصفهم أشخاصًا مستقلين من الخواص في

---

(57) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: 1953), pp. 908 f.

(58) «الاجتماعي»؛ ساقطة من الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 365). (المترجم)

نطاق سياق اجتماعي»[59]. وبالنسبة إلى ماركس، الحقوقي، فإن ذات القانون الخاص (Privatrechtssubjekt)[60] التي هي متوجهة نحو المتابعة العقلانية بمقتضى غاية لمصالحها الخاصة، هي بمثابة الأنموذج بالنسبة إلى ذات الفعل التي تتم تنشئتها الاجتماعية عبر العلاقات التبادلية. على هذا النحو تتهيأ العلاقة بالنسبة إلى لوكاتش بين تحليلات ماركس وماكس فيبر: «وبالنسبة إلينا فإن المبدأ الذي له الصلاحية على النحو الأكثر أهمية هنا هو: مبدأ العقلنة القائم على الحساب، على قابلية الحساب»[61]. إن لوكاتش يتصور تشيؤ سياقات عالم الحياة الذي يحدث عندما لا ينسق العمال بين تفاعلاتهم عبر المعايير والقيم بل عبر الوسط غير اللغوي للقيمة التبادلية، بوصفه **الوجه الآخر** من عقلنة معينة لتوجيهات الفعل التي تخصهم. وبالتالي هو لا يزال يستفهم المفعول المكون للمنظومة (systembildend) الناجم عن تنشئة اجتماعية معينة، والتي تتهيأ عبر وسط القيمة التبادلية، من زاوية نظرية الفعل.

وسوف نرى أن بالنسبة إلى نظرية المنظومات (Systemtheorie) أيضًا سوف يصلح المال بوصفه ذلك الأنموذج الذي من طريقه هي تطور الوسط الخاص بالتحكم. وإن نظرية الوسائط (die Medientheorie) سوف تستأنف في مفهوماتها، وإن طريقة غير درامية، الجانب المضاعف الذي بلوره لوكاتش عن التشيؤ والعقلنة. ها هنا أيضًا سوف يعني تحول توجيه الفعل من التواصل اللغوي إلى الوسط المالي ضربًا من «التغير في طابع الحرية»: في أفق من إمكانات الاختيار، موسع في شكل قاسٍ، نشأت آلية أوتوماتيكية للتشريط المتبادل عبر العروض المقدمة، مستقلة عن مسارات تكوين الإجماع[62].

**إضافة إلى ب)** إن تشيؤ الأواصر الاجتماعية (وعلاقة الأفراد بذات أنفسهم) إنما يجد عبارته في الشكل التنظيمي للمنشأة الرأسمالية التي انفصلت عن التدبير المنزلي الخاص (der private Haushalt) التي من طريقها تمت مأسسة الفعل المقاول (وبالتالي حساب رأس المال وقرارات الاستثمار الموجهة بحسب فرص السوق والتنظيم العقلاني للعمل والاستفادة التقنية من المعرفة العلمية ...إلخ). والحال أن

---

(59) Marx, *Grundrisse*, p. 909.

(60) الذات القانونية، الشخص الذي ينسحب عليه القانون الخاص أو القانون المدني. (المترجم)

(61) Lukács, *Werke*, p. 262.

(62) ينظر أدناه المجلد 2، ص 431 وما بعدها.

فيبر، كما بينا ذلك، كان قد تعقب التناسبات البنيوية التي توجد بين الفعل الاقتصادي العقلاني صوريًّا والفعل الإداري، بين الأشكال التنظيمية للمنشأة الرأسمالية والبيروقراطية العمومية، بين تركيز الوسائل المادية (sachlich) للمنشأة هنا وهناك، بين توجيهات الفعل عند المقاولين والمسؤولين، عند العاملين والموظفين. ولأن لوكاتش لا يأخذ في الاعتبار إلا وسطًا وحيدًا، وسط القيمة التبادلية، ويرد التشيؤ إلى 'تجريد التبادل' فقط، فهو يتأول كل ظواهر النزعة العقلانية الغربية بوصفها علامات على «مسارات الرسملة العميقة (Durchkapitalisierung)[63] في المجتمع برمته»[64]. وإن طابع العقلنة الاجتماعية الذي شخصه فيبر تشخيصًا جامعًا، قد فهمه لوكاتش بوصفه تأكيدًا لفرضيته القاضية بأن شكل البضاعة إنما يسود بوصفه شكل الموضوعية المهيمن في المجتمع الرأسمالي: «إن الرأسمالية هي الأولى التي أنتجت من خلال بنية اقتصادية موحدة وبالنسبة إلى كل المجتمع، بنيةَ وعيٍ موحدةً في شكل صوري بالنسبة إلى المجموع برمته. وهذه البنية تعبر عن نفسها تحديدًا من جهة أن مشاكل الوعي الناجمة عن العمل المؤجر هي تتكرر في الطبقة المهيمنة وقد أخذت مسحة مهذبة وروحية، ولكن لهذا السبب بالذات، ازدادت حدة... إن تحول العلاقة بالبضاعة إلى شيءٍ من 'الموضوعية الشبحية' (gespenstig)[65]، لا يمكن بذلك أن يبقى عند حدود تصير كل الموضوعات الخاصة بتلبية الحاجات بضاعةً، بل هو يطبع بنيته على **وعي الإنسان بكامله**: إن خصائصه وملكاته لم تعد ترتبط بالوحدة العضوية للشخص، بل تظهر بمثابة 'أشياء'، 'يمتلكها' الإنسان و'يتصرف' فيها، كما الموضوعات المختلفة للعالم الخارجي. وإنه لا يوجد، طبقًا للطبيعة، أي شكل من العلاقة بين البشر، أي إمكانٍ للإنسان، لأنْ يستفيد من 'صفاته' (Eigenschaften)[66] الفيزيائية والنفسية التي لا تكون خاضعة بمقدار متزايد إلى هذا الشكل من الموضوعية»[67].

---

(63) ننبه إلى أن الترجمة الإنكليزية عوضت «الرسملة» بمعنى «العقلنة». وهو تحريف للنص (Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Trans. by Thomas McCarthy ([n.p.]: 1984), p. 360). (المترجم)

(64) Lukács, *Werke*, p. 268.

(65) علينا أن نضيف هذا إلى ما أشار إليه دريدا تحت عنوان **أشباح ماركس**. (المترجم)

(66) خصائصه. (المترجم)

(67) Ibid., pp. 275 f.

بمقدار ما يصبح شكل البضاعة هو شكل الموضوعية ويتحكم في علاقات الأفراد في ما بينهم، كما في مواجهة البشر مع الطبيعة الخارجية ومع طبيعتهم الذاتية، الباطنية، فإن عالم الحياة ينبغي أن يتشيأ وأن يحط من شأن الفرد، كما توقعت ذلك أيضًا نظرية المنظومات، بالنظر إلى «محيط» مجتمع صار خارجيًّا بالنسبة إليه، مضغوطٍ في منظومة غير شفافة، مجردٍ، ومستقل برأسه. يتقاسم لوكاتش هذا المنظور سواء مع فيبر أم مع هوركهايمر، ولكن على خلاف هذين هو على قناعة بأن هذا التطور ليس فقط يمكن إعاقته عمليًّا، بل ينبغي بناءً على حجج قابلة للبرهنة نظريًّا أن يصطدم بحدود داخلية: إن «عقلنة العالم، التي تبدو في ظاهرها وقد أتت على كل شيء، وبلغت كينونة الإنسان الفيزيائية والنفسية الأشد عمقًا، إنما تجد حدودها (على وجه الدقة) في الطابع الصوري لعقلانيتها الخاصة»[68].

إن عبء إقامة الدليل (die Beweislast) التي كان ماركس يريد أن ينهض بها في حقل الاقتصاد السياسي بواسطة نظرية في الأزمات، إنما يقع الآن على عاتق البرهان (der Nachweis) الذي ينبغي إجراؤه فلسفيًّا على الحدود المحايثة للعقلنة. لقد آلى لوكاتش على نفسه أن يحلل خصائص العقلانية الصورية على المستوى حيث تعلق النقد الهيغلي بنظرية المعرفة لدى كانط. وإن لوكاتش يُسقط هذا المفهوم المطور في سياقات نظرية الفعل، على مستوى نظرية المعرفة. وبالنسبة إليه تجد العقلانية الصورية عبارتها الأدق في العلوم الحديثة، وإن نقد[69] كانط للمعرفة إنما يوضح نشاط الذهن الذي يعبر عن نفسه في هذه العلوم التي أنموذجها هو فيزياء نيوتن. إن هذه الأخيرة «تترك الحامل المادي الكامن تحتها في نهاية الأمر ساكنًا في لاعقلانية بمنأى عن أي مساس (في حالة 'عدم إنتاج'، في حالة 'معطى')، وذلك حتى تستطيع أن تعمل بلا معوقات، في العالم الناشئ على هذا النحو، المكتمل، الذي أصبح محضًا في شكل منهجي، بواسطة مقولات الذهن القابلة للتطبيق من دون أي إشكال...»[70]. إن نظرية كانط مزقت بلا ريب الأوهام الميتافيزيقية للحقبة السالفة من دون أي رحمة، ودفنت الادعاءات الدغمائية

---

(68) Ibid., p. 276.

(69) «نقد» وليس «نظرية» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 368). (المترجم)

(70) Lukács, *Werke*, p. 298.

للعقل الموضوعي، إلا أن هذا لم يكن، حسبما يراه لوكاتش، إلا من أجل تبرير العلموية، ونعني «الفرضية» الدغمائية القاضية من جديد «بأن الطريقة العقلانية - الصورية في المعرفة هي النمط الوحيد الممكن 'بالنسبة إلينا' في إدراك الواقع الفعلي»[71].

في النهاية، فإن النقد الكانطي أيضًا لا يعكس سوى بنى الوعي المشيأة، بل هو ذاته عبارةٌ عن شكل البضاعة الذي صار كونيًّا في صلب الفكر[72].

يسير لوكاتش، حسبما هو متواضَع عليه تمامًا، على خط النقد الموجه إلى كانط من شيلر (Schiller) إلى هيغل. فأما شيلر، فقد تعرف في دافع اللعب على المبدأ الجمالي الذي يقضي بأن «الإنسان المعدوم اجتماعيًّا، المقطع الأوصال، المنقسم بين أنساق جزئية، يجب أن يُعاد صنعه من جديد عن طريق الفكر»[73]، وأما هيغل فقد بسط مفهوم الكل الجامع (Totalität) الذي يشد ترابط حياة ما (والذي تم التحضير له بعدُ مع مفهوم الطبيعة لدى روسو)» الذي تجاوز أو يتجاوز من الداخل التمزقَ بين نظرية وممارسة، بين عقل وحساسية، بين شكل ومادة، والذي نزعتُه إلى منح نفسه شكلًا ما، ليست تعني بالنسبة إليه عقلانيةً مجردة، تترك المضامين العينية جانبًا، والذي الحريةُ والضرورةُ عنده تتساوقان»[74]. يقر لوكاتش بلا ريب أن منطق هيغل الذي يرمم العقل المتباين في لحظاته ترميمًا جدليًّا، هو «لا يزال إشكاليًّا جدًّا»[75]، وأنه منذئذ لم يقع تطويره من جديد في شكل جدي، إلا أنه قد ترك نفسه لاحقًا مع ذلك ينقاد إلى «المنهج الجدلي»، الذي يجب أن يقودنا خارج الفكر الكامن في المجتمع البرجوازي. ومن حيث إن لوكاتش أخذ المفاهيم الأساسية للمنطق الهيغلي على عاتقه من دون تحليل، فهو يفترض وحدة العقل النظري والعقل العملي على المستوى

(71) Ibid., p. 299.

(72) بهذه الأطروحة تتصل أعمال أ. زون - ريتل؛ يقارن قبل كل شيء:
A. Sohn-Rethel, *Geistige und Körperliche Arbeit* (Frankfurt am Main: 1970).

(73) Lukács, *Werke*, p. 319.

(74) Ibid., p. 317.

(75) Ibid., p. 323.

المفهومي للروح المطلق، في حين أن فيبر كان قد أبصر بالمفارقة التي في العقلنة الاجتماعية، حيث إن التكوين (والتجسيد المؤسساتي) للعقلانية الصورية بما هي كذلك هو ليس أمرًا لاعقلانيًّا بأي وجه، بل يصاحب مسارات التعلم التي من شأنها أن تستبعد سواء الاستعادة **المعللة** للصور الميتافيزيقية للعالم أم الالتصاق الجدلي بالعقل الموضوعي.

بيد أن لوكاتش، على الرغم من علاقته الموجبة مع الفلسفة اليونانية، ومع النزعة الكلاسيكية عمومًا[76]، لا يطالب مباشرة بترميم شكل الموضوعية كما ينعكس في التفكير الميتافيزيقي - الديني في النظام. وحتى إزاء هيغل أخذ بالمنعطف المنسوب إلى هيغل الشاب، نعني انطلاقًا من منظور النقد الماركسي تجاه هيغل: «إن الفلسفة الكلاسيكية إنما تجد نفسها من حيث تاريخ التطور في وضع يشبه المفارقة، حيث إنها تصبو إلى أن تتجاوز المجتمع البرجوازي تجاوزًا في الفكر، وأن توقظ الإنسان المعدوم داخله وبسببه إلى الحياة، إلا أنها من حيث النتائج لم تفلح سوى في إعادة إنتاجه فكريًّا في شكل كامل، وفي التسويغ (Deduktion) القبْلي للمجتمع البرجوازي»[77]. طالما أن وحدة العقل لا تعدو أن تكون وحدة **مفكرًا** فيها في شكل جدلي، ومستوثَقًا منها داخل النظرية فحسب، فإنه حتى فلسفة خرجت عن حدود العقلانية الصورية سوف تكرر البنيةَ المشيأة فحسب لوعيٍ يوقف الإنسان على أن يسلك بطريقة تأملية (kontemplativ) إزاء عالم هو مع ذلك قد خلقه بنفسه. ولذلك فإن الأمر يتعلق بالنسبة إلى لوكاتش، كما بالنسبة إلى ماركس «الحوليات الألمانية - الفرنسية»، **بالتحقيق العملي** للترابط العقلي للحياة الذي لم يحمله هيغل إلى رتبة المفهوم إلا في شكل تأملي فحسب. إن النزعة الموضوعية في نظرية هيغل إنما تتمثل في طابعها التأملي، وبالتالي في أنها لا تريد الجمع من جديد بين اللحظات المتباينة للعقل إلا في نطاق النظرية وأنها تريد أن تظل متشبثة بالفلسفة بوصفها الموضع الذي عنده تتحقق وتكتمل في آن واحد مصالحة الكلية التي صارت مجردة، وحيث يتأكد مفهوم العمل

---

(76) يقارن بهذا الصدد ما جرى من مساجلة بين لوكاتش وأدورنو:
G. Lukács, *Wider den missverstandenen Realismus* (Hamburg: 1958).

(77) Lukács, *Werke*, p. 331.

التصالحي الخاص بها[78]. وبذلك، فإن هيغل يفتقد، بحسب رأي لوكاتش، إلى مستوى الممارسة التاريخية الذي من طريقه فحسب يستطيع المضمون النقدي للرؤية الفلسفية أن يصبح ناجعًا.

كان التحديد الماركسي للعلاقة بين النظرية والممارسة قد بقي هو ذاته ملتبسًا في نقاط حاسمة منه، وفي الصيغة التي منحها إياه لوكاتش صار التباسُه واضحًا للعيان. يمكن لوكاتش أن ينخرط بادئ الأمر في الرؤية المركزية لدى ماكس فيبر. إن الحداثة إنما تتميز عبر الترسخ التحفيزي والتجسد المؤسساتي لنحوٍ من العقلانية الصورية هي تدين بنفسها إلى انحلال الوحدة الجوهرية للعقل والتباين بين لحظاته المجردة، غير المتصالحة في أول الأمر (جوانب الصلاحية، دوائر القيم)، وهو ما به تم استبعاد إعادة الترميم النظري للعقل الموضوعي **على مستوى التفكير الفلسفي**. ثم يمكن لوكاتش أن يعترض ضد فيبر بأن سبب كون لحظات العقل لا ينبغي أن تتباين في شكل لا تصالح معه على مستوى منظومات الفعل المعقلَنة، لا يكمن في أنه على مستوى منظومات التأويل الثقافية لم يعد يمكن أن تتآلف في شكل معلل في نطاق كل شامل فحسب، نعني أن تنصهر في أساس مفهومي عميق لصور العالم، بل إن مقياس العقلنة في المجتمعات الرأسمالية هو بالأحرى محدد بأن مركب العقلانية العرفانية - الأداتية إنما يسود **على حساب** العقلانية العملية، وذلك بأن يشيّئ علاقات الحياة التواصلية. ولهذا السبب من الدلالة بمكان أن نطرح هذا السؤال: ما إذا لم يكن نقد **الطابع غير المكتمل** للعقلنة التي تظهر بوصفها تشيؤًا، من شأنه أن يفتح الطريق إلى الوعي بوجود **علاقة تكميلية** بين العقلانية العرفانية - الأداتية، من جهة، والعقلانية الخلقية - العملية والعقلانية الجمالية - الإفصاحية، من جهة أخرى، وذلك بوصفه **مقياسًا** ثاويًا في صلب المفهوم غبر المتصالح للممارسة، ويمكننا أن نقول: في صلب الفعل التواصلي نفسه. وهذا العقل كان قد تم صنعه في الصور الميتافيزيقية للعالم بوصفه عقلًا واحديًّا في شكل جوهري، لكن مفهوم العقل الموضوعي هو في النهاية قد وقع فريسة عقلنة صور العالم نفسها. أما هنا، في

(78) «وحيث يتأكد مفهوم العمل التصالحي الخاص بها»؛ جملة ساقطة في الترجمة الإنكليزية (Habermas, *Theory*, p. 363). (المترجم)

نطاق «النظرية»، وهذه هي نكتة النقد الماركسي تجاه هيغل ومغزاه، فإن التصالح المقصود إليه تحت عنوان العقل، وعلى الرغم من كل جدلية، ينبغي أن يبقى تخييلًا (Fiktion). لم يعد ثمة بين اللحظات المتمايزة للعقل سوى ترابط صوري، ألا وهو الوحدة الإجرائية للتعليل الحجاجي. وهكذا، فإن ما لم يعد يحضر في نطاق «النظرية»، على مستوى منظومة التأويل الثقافية، إلا بوصفه ترابطًا صوريًا، يمكن في أي حال أن يتحقق في ميدان «الممارسة»، في نطاق عالم الحياة. وبالكلام على «تصيير الفلسفة ممارسة» (das «Praktischwerden der Philosophie»)، تبنى ماركس منظور «فلسفة الفعل» (Philosophie der Tat) التي تعود إلى الهيغليين الشبان.

عندئذ اقترف لوكاتش الخطأ الحاسم، المتأتي بلا ريب من ماركس نفسه، بأنْ أمسك بهذا «التصيير ممارسةً» مرة أخرى في شكل نظري وقدمه تحقيقًا ثوريًا للفلسفة. ومن ثم صار ينبغي عليه أن يتوقع من النظرية مقدارًا من الكفايات أكثر مما كانت الميتافيزيقا قد طالبت به لنفسها. والآن ينبغي بذلك على الفلسفة ألا تكون مسيطرة على فكرة الكلية التي تأقنمت (hypostasiert) نظامًا للعالم فحسب، بل أيضًا على مسار تاريخ العالم والانبساط التاريخي لهذه الكلية وذلك بواسطة الممارسة الواعية بذاتها لأولئك الذين قبلوا الاستنارة بالفلسفة بخصوص دورهم الفعال في مسار التحقيق الذاتي للعقل. وبالنسبة إلى العمل التنويري[79] لطليعة الثورة العالمية، ينبغي على لوكاتش أن يطالب بمعرفة هي غير قابلة للتوافق من زاوية نظر مضاعفة مع رؤية فيبر الصارمة عن اضمحلال العقل الموضوعي. ينبغي على الميتافيزيقا التي تم نقلها إلى فلسفة التاريخ الجدلية، ألا تتوفر على المنظور المفهومي الذي انطلاقًا منه يمكن أن تتعرف وحدة لحظات العقل، المتباينة في شكل مجرد، إلى نفسها، بل ينبغي عليها أن تتوقع من نفسها القدرة على أن تتعرف إلى الذوات التي ستقوم بإرساء هذه الوحدة عمليًا، وأن ترشدهم إلى الطريق. ولهذا السبب استكمل لوكاتش نظريته عن التشيؤ بنظرية الوعي الطبقي.

---

(79) «لأولئك الذين قبلوا الاستنارة بالفلسفة في شأن دورهم الفعال في مسار التحقيق الذاتي للعقل. وبالنسبة إلى العمل التنويري» جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 370). (المترجم)

ما أدت إليه هذه النظرية هو أنْ أدخلت الوعي الطبقي البروليتاري بوصفه ذاتًا - موضوعًا للتاريخ برمته[80]. ولا ينزعج لوكاتش حتى من أن يستخلص النتائج الأداتوية التي انكشفت في الرعب الستاليني، والتي نجمت عن تلك الوضعانية التاريخية تجاه مسائل تنظيم المعركة الثورية. وفي هذا الأمر لا أريد

---

(80) هذا الوضع تجاهله التأويلُ ذو الدلالة الكبيرة ولكنْ - والحق يُقال - «المتحرر جدًّا» الذي عقده موريس مرلوبونتي عن لوكاتش: «إن 'فلسفة التاريخ' هذه لا تمدنا بمفاتيح التاريخ بمقدار ما ترده علينا، وقد صار تساؤلًا دائمًا؛ وهي لا تمنحنا حقيقة معينة، متخفية خلف التاريخ الإمبيريقي، بمقدار ما تقدم لنا التاريخ الإمبيريقي بوصفه جنيالوجيا للحقيقة. وإنه من الزائد عن الحاجة أن نقول إن الماركسية ترفع النقاب لنا عن معنى التاريخ: بل تجعلنا متضامنين مع عصرنا وخصوصياته، إنها لا تصف لنا المستقبل، ولا تضع حدًّا لتساؤلنا، بل هي على العكس من ذلك تعمقه. إنها تكشف لنا عن حاضرٍ يعتمله نحوٌ من النقد الذاتي، قدرة ما على السلب والتجاوز، وجدت في البروليتاريا مندوبها التاريخي»، Merleau-Ponty, p. 70.

يماثل مرلوبونتي ها هنا موقف لوكاتش الشاب مع ماركسية وجودية لا تصبو نحو معنى موضوعي للتاريخ بمقدار ما تصبو إلى «إزاحة اللامعنى» بشكل عملي (ص 50). وكان لوكاتش نفسه قد تراجع في توطئة طبعة 1968 عن أطروحته التي بسطها في **التاريخ والوعي الطبقي** ولا ينبغي على المرء أن يتبع هذا النقد الذاتي في **كل** نقاطه إذا كان له أن يوافق على واحدة منها: «ولكن هل الذات - الموضوع في الحقيقة أكثر من مجرد بناء ميتافيزيقي محض؟ هل بواسطة معرفة بالنفس، وإنْ كانت مطابقة أو تتخذ قاعدة لها معرفة مطابقة بالعالم الاجتماعي، وبالتالي في نطاق وعي كامل بالنفس، يمكن إحداثُ ذاتٍ - موضوع هووية؟ لا ينبغي على المرء سوى أن يدقق هذا السؤال من أجل أن ينفيه. وذلك أن محتوى المعرفة لم يفقد بذلك طابعه المغترب. وكان هيغل، عن حق، وبالتحديد في **فينومينولوجيا الروح**، قد أنكر التحقيق الأسطوري - اللاعقلاني للذات - الموضوع الهووية، نعني 'الحدس العقلي' لدى شيلنغ، وطالب بحل عقلاني للمشكل على الصعيد الفلسفي. وإن حسه السليم بالواقع قد ترك هذا المطلب مطلبًا فحسب؛ وإن بناءه الأكثر كلية للعالم إنما بلغ أوجه على الحقيقة في منظور تحقيقه، لكنه لم يبين قط داخل نسقه على نحو ملموس بأي وجه يمكن أن ينجح هذا المطلب في التحقق. إن البروليتاريا من حيث هي ذاتٌ- موضوع هووية للتاريخ الفعلي للإنسانية، ليست بذلك تحقيقًا ماديًّا يتجاوز البناءات المثالية للفكر، بل هي على الأرجح تجاوزٌ- هيغلي لهيغل، وبناءٌ ينوي موضوعيًّا، من خلال التسامي الفكري الجريء على كل واقع فعلي، أن يتجاوز المعلم نفسه». يُنظر: Lukács, *Werke*, p. 25,

يقارن بهذا الصدد: Arato and Breines, part two,

كذلك يبدو تصور **التاريخ والوعي الطبقي** أقل وحدة بالنسبة إلى:

J. P. Arnasson, *Zwischen Natur und Gesellschaft* (Frankfurt: 1970), pp. 12 ff.

وأما عن مرلوبونتي، فيُقارن مراجعتي ضمن: Jürgen Habermas, «Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie,» in: *Theorie und Praxis* (Frankfurt am Main: 1971), pp. 387 ff., esp. 422 ff.

[ننبه إلى أن هذا المقطع «وطالب بحل عقلاني للمشكل على الصعيد الفلسفي» هو جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 439). (المترجم)]

أن أخوض هنا[81]. إن محاولة لوكاتش، كما يلخصها فيلمر (Wellmer) في شكل صائب، «أن يجعل المضامين الاقتصادية - السياسية المخصوصة لمسار التصنيع الرأسمالي واضحًا منظورًا من وراء مفهوم فيبر المجرد عن 'العقلنة'، إنما كانت جزءًا من عمل أوسع نطاقًا، يأمل من خلاله أن يثبت صلاحية البُعد الفلسفي للنظرية الماركسية. وأن هذه المحاولة قد فشلت، إنما هو أمر مرده، في نظري[82]، إلى أن إعادة البناء الفلسفية للماركسية من طرف لوكاتش تتساوى في بعض النقاط المركزية مع عودة إلى المثالية الموضوعية»[83].

---

(81) Lukács, *Werke*, pp. 471-518.

وبهذا الصدد، يُنظر نقدي للمسألة ضمن: Habermas, «Kritische,» pp. 37 ff.

(82) m. E. صيغة ألمانية مختصرة لعبارة «meines Erachtens» - «بحسب تقديري»، «بحسب رأيي». (المترجم)

(83) A. Wellmer, «Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie,» Unpublished Manuscript, 1979, pp. 477 f.

## -2-

# في نقد العقل الأداتي

يفهم نقدُ العقل الأداتي نفسه بوصفه نقدًا للتشيؤ، يرتبط بتلقي فيبر لدى لوكاتش، من دون تحمل التبعات (التي هي هنا مشار إليها فحسب) المنجرة عن فلسفة وضعانية في التاريخ[1]. وبهذا المسعى، وقع هوركهايمر وأدورنو من جهتهما في معضلات، يمكن أن نتعلم منها وأن نستقرئ **عللًا تدفع على تغيير البراديغم** في نظرية المجتمع. أريد بادئ الأمر أن أرتسم الطريقة التي بها أجرى هوركهايمر وأدورنو تحويلًا على أطروحة فيبر عن العقلنة في ارتباط مع لوكاتش[2]. وإن الصيغة التي قدمها لوكاتش عن نظرية التشيؤ وقع تكذيبها تاريخيًّا عبر إخفاق الثورة وعبر قدرات الإدماج غير المنتظرة للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة (1). وبفعل ارتباطها الموجب بالمثالية الموضوعية لدى

(1) في بادئ الأمر سوف أترك الموقف الذي طُور في السنوات الثلاثين من جهة حلقة فرانكفورت المهاجر إلى نيويورك خارج الاهتمام؛ ولكن يقارن: المجلد 2، ص 555 وما بعدها.

(2) من حيث ما أختار **جدلية التنوير** بمثابة نقطة مرجعية لتلقي فيبر، أقبل بألا يكون بإمكاني أن آخذ في الاعتبار تلكم الفروق التي لا يمكن إنكارها بين مواقف هوركهايمر وأدورنو إلا في ملاحظات جانبية. عن تأويل أدورنو الذي يمثله محققو أعماله، هـ. شفيبنهويزر ور. تيتمان، والقائم على فهم نفسه باعتباره أرثوذكسيًّا، يقارن: F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen* (Frankfurt am Main: 1974).

وعلى الضد من ذلك، يُبقي أ. شميدت على استمرارية النظرية النقدية في الصيغة التي منحه إياها هوركهايمر: A. Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie* (München: 1974), and *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (München: 1976).

هيغل فهي أيضًا صيغة واهنة نظريًا (2). ولهذا السبب رأى هوركهايمر وأدورنو نفسيهما مجبريْن على أن يضعَا أسسَ نقدِ التشيؤ على نحو أكثر عمقًا، وأن يوسعا من العقل الأداتي بحيث يكون مقولة للمسار التاريخي العالمي للحضارة، نعني أن يمددَا مسار التشيؤ القهقرى في ما وراء البدء الرأسمالي للحداثة، إلى داخل بدايات صيرورة الإنسان (3). إلا أنهما بذلك قد هددَا بطمس معالم مفهوم العقل، فالنظرية تأخذ من جهةٍ ملامحَ تأملٍ تقليدي، متنكر لأواصر العلاقة مع الممارسة، وفي الوقت ذاته تتنازل للفن عنٍ اختصاصها في عرض العقل الذي لم يعد مستدعى إلا في شكل غير مباشر (4). إن الرفع الذاتي، الجدلي - السالب للفكر الفلسفي إنما يقود إلى الوقوع في معضلات تمنحنا الفرصة للسؤال، ما إذا لم يكن هذا الوضع الحجاجي هو نتيجة متأتية من مقاربة سجينة لفلسفة الوعي، مثبتة على العلاقة بين الذاتية وحفظ الذات (5).

## (1) نظرية الفاشية والثقافة الجماهيرية

ثلاث تجارب تاريخية، قبل كل شيء، كانت محددة في تكون النظرية النقدية، كما بين ذلك هلمت دوبييل[3]، وهي تتلاقى جميعًا في خيبة الظن في الانتظارات الثورية. فإن التطور السوفياتي قد أكد إجمالًا توقعات ماكس فيبر عن بيروقراطية متسارعة، والممارسة الستالينية قد قدمت التأكيد الدموي في نقد روزا لوكسمبورغ لنظرية التنظيم اللينينية ولأسسها القائمة على تصور وضعاني للتاريخ. ثم إن الفاشية سوف تثبت قدرة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، في أثناء وضعيات الأزمات، في الإجابة عن خطر أي تغيير ثوري من طريق إعادة بناء (Umbau) المنظومة السياسية وفي امتصاص مقاومة القوى العاملة المنظمة. وإن التطور في الولايات المتحدة الأميركية إنما قد بين في نهاية الأمر بطريقة أخرى قوة الإدماج في الرأسمالية: من دون قمع علني، تعمل الثقافة الجماهيرية على ربط الوعي لدى عامة السكان بأوامر الوضع القائم (Status quo). القلبُ الروسي - السوفياتي للمضمون الإنساني للاشتراكية الثورية رأسًا على عقب، وفشلُ الحركة العمالية الاجتماعية الثورية في كل المجتمعات الصناعية، والقدراتُ الاجتماعية -

(3) H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Frankfurt am Main: 1978), pp. 15-135.

الإدماجية لعقلنةٍ متغلغلة في إعادة الإنتاج الثقافي هي التجارب الأساسية التي حاول هوركهايمر وأدورنو أن يشتغلا عليها نظريًّا في بداية الأربعينيات. وهي في تباين حاد مع الفرضيات المركزية لتلك النظرية عن التشيؤ التي كان لوكاتش قد وضعها في بداية القرن العشرين.

ما يذكره ماركس أنه مسبقة موضوعية لازمة من أجل تجاوز الرأسمالية هو قوى الإنتاج المطلقة العنان في صلب الرأسمالية نفسها، حيث كان يفكر في المقام الأول في زيادة الإنتاجية عبر التقدم العلمي - التقني، وعبر تأهيل قوة العمل وتنظيم محسن لمسار العمل. ومن قوى الإنتاج التي يمكن أن تدخل «في تناقض» مع علاقات الإنتاج، هو يعد أيضًا بلا ريب المخزون الذاتي للعمال، وذلك من جهة ما يعبر عن نفسه من طريق نشاط (لا يكون إنتاجيًّا فحسب)، بل يكون نقديًّا وثوريًّا. إن الرأسمالية، كذا يفترض ماركس، لا تُنتج معها الشروط الموضوعية فحسب، بل حتى «الشروط الذاتية الجوهرية التي تمكن البروليتاريا من تحرير نفسها»[4]. ولقد تمسك لوكاتش من حيث الأساس بهذا الموقف، إلا أنه سبق وأعاد النظر في التقدير الماركسي للعلوم الحديثة. وفي الحقيقة، فإن العلوم الحديثة، عبر التقدم التقني، قد تم ربطها بتطور الإنتاج ربطًا أقوى فأقوى على الدوام، إلا أنه، مع تكوّن فهمٍ علموي للذات، يُمَاهي حدود المعرفة المُمَوْضِعة مع حدود المعرفة عمومًا، اضطلعت العلوم في الوقت ذاته بدور أيديولوجي. وإن الفهم المضيق للعلم في شكل وضعاني هو عبارة مخصوصة عن تلك النزعات العامة نحو التشيؤ التي نقدها لوكاتش. ها هنا يبدأ خط الحجاج الذي واصله هوركهايمر وأدورنو (وبطريقة أكثر تصريحًا، ماركوزه)[5]، إلى حد بعيد، بحيث إن قوى الإنتاج العلمية والتقنية انصهرت، من منظورهم، مع علاقات الإنتاج ومن ثم فقدت تمامًا قوتها القادرة على تفجير المنظومة. وإذا بالعالم المعقلَن ينكمش في كلية «مزيفة».

---

(4) A. Wellmer, *On Rationality*, vols. 1-4 ([n.p.]: 1977), p. 472.

(5) H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied: 1965);

وبهذا الصدد: Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt am Main: 1968), and «Die Rolle der Philosophie im Marxismus,» in: Jürgen Habermas, «Intentionalistische Semantik (1976),» in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: 1984), pp. 49 ff.

على الضد من ذلك، يصر لوكاتش على أن عقلنة العالم، «التي هي في الظاهر لم تبقِ ولم تذر» (restlos)، وعلى الرغم من كونها تضرب بجذورها «إلى أعمق غور في كينونة الإنسان الفيزيائية والنفسية»، إنما ما تلبث أن تصطدم بحد داخلي فيها، وتعثر على حدها «في صلب الطابع الصوري لعقلانيتها الخاصة»[6].

هكذا يعول لوكاتش في الطبيعة الذاتية للبشر على احتياطي (Reservat) ما يكون مقاوِمًا ضد التشيؤ. وبالتحديد لأن العامل الفرد هو مجبَر على أن يفصل قوة عمله عن جملة شخصيته بوصفها وظيفة، وأن يموضعها بوصفها بضاعة، شيئًا قابلًا للتصرف فيه (zu Veräusserndes)[7] بالمعنى الحرفي، فإن ذاتيته المفرَغة والتي صُيرت مجردة، سوف تكون مدفوعة نحو المقاومة: «من طريق الانقسام الذي ينشأ هنا تحديدًا ما بين الموضوعية والذاتية في صلب الإنسان المُمَوْضِع لنفسه بوصفه بضاعةً، سوف يجعله هذا الوضع في الوقت ذاته قادرًا على أن يصير واعيًا»[8]. وهذا الإقرار يرتكز ضمنًا على هيغل الذي يبني الحركة الذاتية للروح بوصفها في معنى معين ضرورة منطقية. فإذا ما أسقطنا هذا الشرط واعتبرنا هذا الإقرار إقرارًا تجريبيًا، احتجنا في شكل واضح للعيان إلى علل أخرى حتى نجعل مستساغًا، لأي سبب يكون من شأن العامل المؤجر أن يرتفع فوق من دور الموضوع الذي أُنيط به، ولماذا تحديدًا يجب على البروليتاريا في جملتها أن تكون وعيًا، به وفيه يمكن أن يتحقق كشفُ المجتمعات المؤسسة على إنتاج البضائع عن ذاتها (Selbstenthüllung). ويؤكد لوكاتش «أن مسار التشيؤ هو أن تصير العامل إلى بضاعة (das Zur-Ware-Werden)، وطالما هو لم يتمرد بقدرته على الوعي ضد هذا الأمر إنما هو يلغيه، ويُذبل 'روحه' ويشلها، ومع ذلك بالتحديد هو لا يحول ماهيته الإنسانية إلى بضاعة. وهكذا يستطيع ضد هذا الأمر أن يتموضع في كيانه في شكل داخلي تمامًا...»[9]. أما هوركهايمر وأدورنو اللذان لا يثقان بالمنطق الهيغلي من دون تبصر، فهما يعارضان هذا الإقرار بالاعتماد على علل تجريبية:

---

(6) G. Lukács, *Werke* (Neuwied: 1968), vol. 2, p. 276.

(7) في معنى المتنازل عن حقه. (المترجم)

(8) Ibid., p. 352.

(9) Ibid., p. 356.

من أجل أنهما متمسكان بنظرية التشيؤ، فإنه ينبغي عليهما أن يفسرا التجارب التاريخية التي تتكلم في شكل بيِّن على أن الطبيعة الذاتية للجماهير ابتلعتها قوة امتصاص العقلنة الاجتماعية من دون أي مقاومة، ومن ثم سرّعت في هذا المسار بدلًا من كبحه.

لقد طورا نظريةً في الفاشية والثقافة الجماهيرية، تعالجُ الجوانب الاجتماعية والنفسية لتشويهٍ متغلغل إلى حد القطاعات الأكثر عمقًا للذاتية وماسكٍ بالأسس التحفيزية للشخصية، وتفسرُ إعادة الإنتاج الثقافية من وجهة نظر التشيؤ. وفي حين أن نظرية الثقافة الجماهيرية[10] تنطلق من أن شكل البضاعة يستولي أيضًا على الثقافة ويحتل بذلك **كل** وظائف الإنسان، تعول **نظرية الفاشية**[11] على إعادة توظيف متعمدة وبشكل مقصود من النخبة السياسية لأشكال المقاومة، تضع الطبيعة الذاتية في مواجهة العقلنة. ويؤول هوركهايمر القلق في الثقافة (das Unbehagen in der Kultur)[12] الذي اشتدت حدته بوصفه انتفاضة الطبيعة الذاتية ضد التشيؤ، بوصفه «تمرد الطبيعة»: «كلما تم الإعلان عن فكرة العقلانية والاعتراف بها، إلا وتنامت في الهيئة الروحية للبشر الضغينةُ الواعية وغير الواعية ضد الحضارة (Zivilisation) ومحكمتها (Instanz) داخل الفرد، الأنا»[13]. وكان هوركهايمر يتوفر أمام ناظريه على الظواهر التي عمل في الأثناء كل من فوكو ولاينغ (Laing) وبازاغليا (Basaglia) بل وآخرون على تحويلها إلى موضوعات للدراسة[14].

---

(10) M. Horkheimer and Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: 1947), pp. 144-198.

(11) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft* (Frankfurt am Main: 1967), pp. 93-123.

سوف أقتصر هنا على الجانب الاجتماعي – النفساني لنظرية كانت بالنسبة إليها أيضًا أعمال ف. بولوك على قدر من الأهمية. وأما عن التحليلات المتمايزة للفاشية التي أعدها معهد البحوث الاجتماعية في السنوات الممتدة بين عامي 1939 و1942، فيقارن المجلد الوثائقي الذي نشره وقدم له هـ. دوبيل وأ. زولنر: M. Horkheimer et al., *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus* (Frankfurt am Main: 1981).

(12) علينا أن نشير إلى أن هذا هو أيضًا عنوان كتاب فرويد المشهور. (المترجم)

(13) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 108.

(14) يقارن: المساهمات الواردة في العدد الذي خصصته المجلة الثقافية الباريسية إسبري (*Esprit*) لمدرسة فرانكفورت: *Esprit* (Mai 1978).

إن «التكاليف» الاجتماعية – النفسية التي تنصل منها المجتمع وأُلقيت على عاتق الأفراد، الناجمة عن عقلنة محصورة في ما هو عرفاني – أداتي، إنما تتجلى في أشكال مختلفة من الظواهر، حيث يمتد مجالها من الأمراض النفسية العيادية من قبيل العصاب وظواهر الإدمان والاضطرابات النفسية – الجسدية ومشاكل التحفيز ومشاكل التربية، وذلك إلى حد السلوك الاحتجاجي للثقافات المضادة المستلهمة من نزعة جمالية، والطوائف الدينية من الشباب والمجموعات الإجرامية من الهامشيين (والذي يضم اليوم أيضًا الإرهاب الفوضوي). ويؤول هوركهايمر الفاشية بما هي إعادة توظيف ناجحة، واستخدامًا لتمرد الطبيعة الباطنية في مصلحة العقلنة الاجتماعية التي كانت تتوجه ضدها. وفي الفاشية «بلغت العقلانية طورًا لم تعد معه تكتفي بمجرد قمع الطبيعة، إن العقلانية الآن تستغل الطبيعة، وذلك بأنْ تلتهم (einverleiben)[15] الطاقات المتمردة في صلب منظومتها الخاصة. كان النازيون يتلاعبون بالرغبات المقموعة للشعب الألماني. عندما أطلق النازيون ومؤيدوهم من العسكريين والصناعيين حركتهم، كان ينبغي عليهم أن يكسبوا في صفهم تلك الجماهير التي لم تكن مصالحها المادية من جنس مصالحهم. فوجهوا نداءهم نحو الطبقات التي فاتها الركب، تلك التي كانت مُدانَة بواسطة التطور الصناعي، نعني مضغوطًا عليها بواسطة تقنيات الإنتاج الجماهيري. ها هنا، بين المزارعين وحرفيي الطبقة الوسطى والباعة بالتفصيل وربات البيوت والمقاولين الصغار، حيث كان ينبغي العثور على أبطال الطبيعة المقموعة، ضحايا العقل الأداتي، إذْ من دون الدعم النشط من هذه المجموعات، لم يكن بإمكان النازيين قط أن يستولوا على السلطة»[16].

لا تفسر هذه الأطروحة القاعدة الطبقية التي على أساسها بلغت الفاشية السلطة، فحسب، بل أيضًا الوظيفة التاريخية التي اضطلعت بها، ولا سيما في «أمة متأخرة»، من أجل تسريع مسارات التحديث الاجتماعي[17]: «إن تمرد الإنسان

---

(15) علينا أن نبصر بالمعنى الحرفي المتواري هنا: لا يتعلق الأمر بمجرد الإدماج، بل بالتهام طاقات التمرد وصهرها في «جسدها» (der Leib) الخاص ذاته. (المترجم)

(16) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, pp. 118 f.

(17) عن هذه الأطروحة، ينظر: R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (München: 1965).

الطبيعي – في معنى طبقات السكان التي فاتها الركب – ضد نمو العقلانية هو في الواقع قد شجع على صورنة العقل وساعد على تقييد الطبيعة بدلًا من تحريرها. وفي ضوء هذا الأمر بإمكاننا أن نصف الفاشية أنها تأليف شيطاني بين العقل والطبيعة – بعين الضد من ذلك التصالح بين القطبين الذي كان حلم الفلسفة على الدوام»[18].

أما الآليات النفسية التي بمساعدتها تم تحويل وظيفة تمرد الطبيعة الباطنية إلى تعزيز للقوى التي توجه ضدها، فقد بحث فيها هوركهايمر وأدورنو بطريقة تجريبية، لقد أخذَا في الاعتبار قبل كل شيء، وتحت تأثير الأعمال المبكرة لإريك فروم[19]، الأنموذجَ الأيديولوجي لمعاداة السامية والبنية الساديمازوشية للطبع المكون في شكل تسلطي[20]. هذه الأبحاث، بلا ريب، قد أفضت في الأثناء إلى تحقيق عن الأحكام السياسية المسبقة، ابتعد من فرضيات التحليل النفسي وتخلى عن العلاقة مع الجهاز المفهومي الخاص بنظرية نقدية في التشيؤ.

تتصل **نظرية الثقافة الجماهيرية** بالظواهر الأقل الإثارة المتعلقة بالاندماج الاجتماعي للوعي من طريق الوسائط الجماهيرية. وفي ضوء تحول الأعمال الفنية إلى أصنام (Fetischisierung) في شكل ممتلكات ثقافية وارتداد اللذة الفنية إلى استهلاك وتسلية تحت المراقبة، بحث أدورنو في «الأسلوب الجديد لصنمية البضاعة»، حيث كان مقتنعًا تمامًا بأن في الطابع الساديمازوشي للبرجوازي الصغير الذي سمح للدولة الكلية (total) بأن تحركه داخل حشودها، و«في الطرف القابل بالفن الجماهيري اليوم» إنما يبرز «الأمر نفسه تحت جهات مختلفة». وكان لوكاتش قد سبق أن أقر بأن مسار التشيؤ بمقدار ما يبتعد من دائرة الإنتاج والتجارب اليومية لعالم الحياة البروليتاري، وبمقدار ما يغير الأفكار والمشاعر في معناها النوعي، هو يصبح خارج المتناول بالنسبة إلى التفكر الذاتي[21]. وقد

---

(18) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 119.

(19) E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Ed. by Bonß (Stuttgart: 1980).

(20) Th. W. Adorno et al., *The Authoritarian Personality* (New York: 1950; Amsterdam: 1968);
وبهذا الصدد: M. v. Freyhold, *Autoritarismus und politische Apathie* (Frankfurt am Main: 1971).

(21) Lukács, *Werke*, p. 456.

اعتمد أدورنو على هذه التأملات في مقالته «عن الطابع الصنمي في الموسيقى وتراجع السماع»[22]: «وفي حقيقة الأمر، فإن القيمة التبادلية تفرض نفسها في ميدان الممتلكات الثقافية بطريقة مخصوصة. وذلك أن هذا الميدان إنما يظهر في عالم البضائع وكأنه بالتحديد مستبعَد من سلطة التبادل... وهذا المظهر هو بدوره الشيء الذي إليه تدين الممتلكات الثقافية بقيمتها التبادلية... وإذا كانت البضائع تتركب جميعًا من القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية، فإن القيمة الاستعمالية المحضة التي ينبغي على الممتلكات الثقافية أن تحفظ الوهم الخاص بها في نطاق المجتمعات القائمة على رأسمالية معممة، إنما يتم تعويضها بالقيمة التبادلية المحضة التي تضطلع على نحو خادع، من حيث هي قيمة تبادلية تحديدًا، بوظيفة القيمة الاستعمالية. في هذه المقايضة (quid pro quo) يتشكل الطابع الصنمي المخصوص للموسيقى: إن العواطف التي تتعلق بالقيمة التبادلية، تمنح مظهرَ المباشرة، وغيابُ العلاقة مع الموضوع يكذبه في الآن ذاته... لقد تساءل الناس عن الملاط الذي لا يزال يشد مجتمع البضائع. وقد يساهم في تفسير ذلك هذا النقلُ للقيمة الاستعمالية للممتلكات الاستهلاكية إلى قيمتها التبادلية، وذلك في نطاق تصور شامل، حيث في النهاية كل متعة تتحرر من القيمة الاستعمالية تأخذ ملامح تخريبية. وإن تجلي القيمة التبادلية في البضائع قد اضطلع بالوظيفة المخصوصة للملاط»[23]. شرح أدورنو هذا الإثبات في علاقته بالشروط المتغيرة لإنتاج الثقافة الجماهيرية، وبإلغاء التمايز (Entdifferenzierung)[24] في أشكال الممتلكات الثقافية المنتَجة بطريقة قياسية (standardisiert)، وبالطرائق المتغيرة لتلقي المتعة الفنية[25] المنصهرة مع التسلية، وأخيرًا بوظيفة التأقلم مع اليومي المقدم بوصفه فردوسًا: «إن صناعة الثقافة إنما تضع الإحباط البشوش في مكان الألم الذي هو حاضر في النشوة والتنسك... وإن الإحباط الدائم الذي تفرضه الحضارة إنما يجري مرة

---

(22) Th. Adorno, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens,» in: *Ges. Schr.* (Frankfurt am Main: 1973), vol. 14.

(23) Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie Gs. Schr.* (Frankfurt am Main: 1970), pp. 14, 25 f.

(24) محو التمايز وليس «التمايز» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Trad. Par Jean-Marc Ferry ([s.l.]: 1987), p. 376). (المترجم)

(25) «تلقي المتعة الفنية» وليس «تلقي الفن» كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 376). (المترجم)

أخرى إلحاقه بالمعنيين وإظهاره لهم من دون أي سوء فهم عند كل عرض متباه بالصناعة الثقافية»[26].

لا أريد أن أخوض أكثر في هذه النظرية، ولقد ظلت مهمةً على الأرجح بسبب إشكاليتها العامة أكثر منها بسبب فرضياتها. وقد اتخذ أدورنو منظورًا نقديًا هيأه لأن يكون متشككًا عن حق تجاه آمال بنيامين (Benjamin) المتسرعة بعض الشيء التي علقها على القوة التحريرية للثقافة الجماهيرية، وفي تلك الحقبة، على الأفلام في المقام الأول[27]. ومن جهة أخرى، هو لم يكن له أي مفهوم واضح عن الطابع المتضارب تمامًا لمراقبة اجتماعية ممارَسة عبر الوسائط الجماهيرية. وإن تحليلًا ينطلق من الشكل السلعي للممتلكات الثقافية، إنما يماثل وسائل التواصل الجماهيرية الجديدة مع وسط القيمة التبادلية، على الرغم من أن التشابهات البنيوية لا تبلغ أكثر من ذلك. وفي حين أن الوسط المالي يعوض التفاهم اللغوي بوصفه آلية للتنسيق بين الأفعال، فإن وسائط التواصل الجماهيرية إنما تبقى متوقفة على التفاهم اللغوي. وهذه الوسائط تكون مكبرات تقنية للتواصل اللغوي، وتجسر المسافات الزمنية والمكانية، وتعدد إمكانات التواصل، وتكثف شبكة الفعل التواصلي، ولكن من دون أن تقطع توجهات الأفعال عن سياقات عالم الحياة. ومن اليقين أن مخزون التواصل، الموسع في شكل بارز، إنما يتم تحييده لأول وهلة عبر أشكال التنظيم التي تضمن تيارات التواصل ذات الاتجاه الواحد وبالتالي التي لا تقبل الانعكاس. أما ما إذا كان من شأن ثقافة جماهيرية، مصممة على منوال الوسائط الجماهيرية، أن تطور أو لا تطور قوى إدماج ارتجاعي للوعي، فذلك يتوقف في المقام الأول على ما إذا كان من شأن «التواصل (أن يهتم) بمساواة الناس من خلال عزلهم»[28]، ولا يتوقف بأي وجه على ما إذا كان من شأن قوانين السوق أن تتدخل في شكل أعمق في الإنتاج الثقافي ذاته[29].

---

(26) Horkheimer and Adorno, p. 168.

(27) Jürgen Habermas, «Bewußtmachende oder rettende Kritik,» in: *Philosophisch-politische Profile* (1981), pp. 336 ff.

(28) Horkheimer and Adorno, p. 263.

(29) ينظر المجلد 2، ص 622 وما بعدها.

## (2) النقد المضاعف ضد التومائية الجديدة والوضعانية الجديدة

قام هوركهايمر وأدورنو بتجذير نظرية لوكاتش عن التشيؤ على نحو اجتماعي نفساني، وذلك بغرض أن يفسرا سبب استقرار المجتمعات الرأسمالية المتطورة، من دون أن يكون لازمًا عليها أن تتخلى عن المقاربة القائمة على نقد صنمية البضاعة. يجب على النظرية أن تفسر لماذا يكون من شأن الرأسمالية في الوقت ذاته أن تزيد في قوى الإنتاج وأن تجمد قوى المقاومة الذاتية. وكان لوكاتش قد افترض صلاحية منطقٍ، بحسبه **ينبغي** على مسار تشيؤ الوعي أن يقود إلى مجاوزة الذات (Selbstaufhebung) في الوعي الطبقي البروليتاري. أما هوركهايمر وأدورنو فقد أزاحا منطق هيغل جانبًا، وعَمِلاَ على أن يفسرا البدهيات التي تتعارض مع هذا التوقع تفسيرًا تجريبيًّا. أما أن العقل الموضوعي لا يمكن أن يُرمم من جديد حتى في مفاهيم جدلية، فذلك أمر هما فيه على رأي واحد مع فيبر، «رئيس الوضعيين».

في نقده لهيغل الذي تخطى فيه لوكاتش، استطاع أدورنو في المقابل أن يستأنف حجة من لوكاتش وأن يشحذها. يتعلق الأمر بمشكل العلاقة بين الروح والمادة، والذي طرح نفسه على لوكاتش في السياق الذي رسمته نظرية المعرفة لإشكالية-الشيء-في-ذاته. ويستشهد لوكاتش هنا بجملة من إميل لاسك (Emil Lask): «بالنسبة إلى الذاتية، ليس الأمر مفهومًا بنفسه، بل يكون بالتحديد الهدف الكامل للبحث فيها، إلى أي مقولة عندئذ يتمايز الشكل المنطقي عمومًا، عندما يكون المطلوب أن ندرك أي شيء مادي جزئي بواسطة مقولات مختلطة، أو بعبارة أخرى، أي شيء مادي مفرد بعامة من شأنه أن يشكل المجال المادي للمقولات الجزئية»[30]. وفي حين أن لوكاتش يفترض أن هذا المشكل لا يحدث إلا بالنسبة إلى تفكير الذهن، وأنه يمكن أن ينحل على خط التوسط الجدلي بين الشكل والمحتوى، يرى أدورنو أن المشكل عينه يعاود الظهور في نواة الجهاز المفهومي للجدلية[31]. **كل** تفكير مفهومي مباين لمجرد الحدس، بما في ذلك

---

(30) Lukács, *Werke*, p. 293, note 2.

(31) سبق لأدورنو في محاضرته الافتتاحية في فرانكفورت في عام 1931، أنْ رفض الحل الذي قدمه لوكاتش لإشكاليةالشيء-في-ذاته، من أجل أنه يرتكز على استدلال تكويني خاطئ؛ يراجع:
Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie,» in: *Ges. Schr.*, vol. 1, p. 337.

التفكير الجدلي، إنما يجري على نحو مماهاتي (identifizierend) ويكشف النقاب عن طوباوية المعرفة: «إن ما... يتم البلوغ إليه في الحقيقة بواسطة المفاهيم في ما وراء نطاقها المجرد، لا يمكن أن يكون له من مسرح آخر إلا ما هو مقموع من طرف المفاهيم، وما هو محتقَرٌ وما هو مستبعَد. سوف يكون من قبيل طوباوية المعرفة أن نفتح (auftun) ما لا مفهوم له (das Begriffslose) بواسطة المفاهيم، من دون أن نماثله معها. إن مفهومًا كهذا عن الجدلية إنما يثير الشك في إمكانه»[32].

أما كيف نفذ أدورنو هذا البرنامج الفكري في كتاب **الجدل السالب**، أو في شكل أفضل: كيف قدمه في غير قابليته للتنفيذ، فأنا لا أحتاج إلى أن أناقش ذلك في هذا الموضع[33]. وفي سياقنا هذا، ما هو مهم هو الحجة التي من طريقها أحال،

---

(32) Th. W. Adorno, «Negative Dialektik,» in: *Ges. Schr.*, vol. 6, p. 21.

[«إن مفهومًا كهذا عن الجدلية إنما يثير الشك في إمكانه»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 378). (المترجم)]

(33) S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (New York: 1977), pp. 63 ff.

اشتغل المؤلف هنا على خط النظرية النقدية الذي يحمل بصمة أدورنو تخصيصًا، وأكد استمرارية فلسفة أدورنو من مطلع الثلاثينيات إلى حد أعمال النضج، نعني «الجدلية السالبة» و«النظرية الجمالية». وقد سبق لأدورنو ضمن كتاباته الفلسفية المبكرة، أنْ بدأ بالتخلي عن الوهم القاضي «بأنه من الممكن بقوة التفكير الإمساكُ بالواقع في كليته». يُنظر: Adorno, «Die Aktualität,» p. 325

لقد نقد منذ البداية مثاليةَ فكر الهوية (Identitätsdenken)، أكان مخفيًّا أم مصرحًا به، أكان يعبر عن نفسه في النسق الهيغلي أو في الفكر الأنطولوجي الجديد لدى هايدغر. وفي المقالة عن «فكرة تاريخ الطبيعة» توجد الصيغة الأكثر قوة للنقد الذي عمله أدورنو تجاه هايدغر: «إن فهم التاريخ بوصفه بنية محيطة بالكينونة هو عند هايدغر متساوق في دلالته مع أنطولوجيته الخاصة. ولهذا فإن الدعاوى الباهتة من قبيل التاريخ والتاريخية، حيث لا شيء يوجد سوى أن بعض صفات الكينونة الملاحَظة على صعيد الدازين التي استُبعِدت من الكائن وتم نقلها إلى مجال الأنطولوجيا وحُولت إلى تعيين أنطولوجي، يجب أن تساهم في تأويل ما تم في حقيقة الأمر قوله مرة أخرى فحسب. وإن لحظة التوتولوجيا (Tautologie) هذه لا تتساوق مع مصادفات الشكل اللغوي، بل تنخرط في ضرورة الإشكال الأنطولوجي ذاته الذي يلتصق بالجهود الأنطولوجية، لكنه بسبب نقطة انطلاقه العقلانية هو ليس بمقدوره أن يتأول نفسه أنطولوجيًّا على ما هو عليه: نعني بوصفه شيئًا ناتجًا ومقترنًا في معناه بنقطة انطلاق العقل (ratio) المثالي» (ص 351 وما بعدها).

وفي موضع لاحق: «يبدو لي أن النزعة التوتولوجية لا يمكن تفسيرها بأي شيء آخر سوى بالحافز المثالي القديم للهوية. وهي تتمثل في أن كينونةً توجد على نحو تاريخي، قد تم إدراجها تحت مقولة ذاتية عن التاريخية. والكينونة التاريخية المتصورة تحت المقولة الذاتية للتاريخية يجب أن تكون متماهية مع التاريخ. يجب أن تتلاءم مع التعينات التي انطبعت فيها بفعل التاريخية. التوتولوجيا على ما يظهر لي أبعد من أن تكون سبرًا ذاتيًّا للأعماق الأسطورية للغة بمقدار ما هي حجْبٌ متجدد للأطروحة الكلاسيكية القديمة =

بطريقة شبه وجودية، على منطق هيغل: «إن المعرفة إنما تتعلق بالجزئي، وليس بما هو كلي. وهي تبحث عن الموضوع الحقيقي الذي من شأنها في التعين الممكن لاختلاف الجزئي ذاته عن الكلي، الذي، على الرغم من ذلك، هي تنقده باعتباره أمرًا لا غنى عنه (Unabdingbares)[34]. ولكن إذا ما كان توسط الكلي من طريق الجزئي، وتوسط الجزئي من طريق الكلي، هو مردود فحسب إلى الشكل العادي المجرد من التوسط، فإن على الجزئي أن يدفع الضريبة، إلى حد طرده في شكل تسلطي إلى نطاق الأجزاء المادية من النسق الهيغلي»[35]. إن التصالح الجدلي بين الكلي والجزئي إنما يبقى، بحسب مفاهيم هيغل الخاصة، ميتافيزيقيًّا، من أجل أنه لا يترك لما هو غير - هووي (das Nichtidentische) حقه في الجزئي[36]. وإن بنية الوعي المُشيِّ إنما تستمر في الجدلية، التي تمت تعبئتها من أجل تجاوزها، وذلك من أجل أن كل ما هو شيئي (alles Dinghafte)[37] يسوغ عندها بوصفه شرًا: «من يريد أن يحرك كل ما هو كائن نحو فعلية (Aktualität) محضة، هو ينزع نحو عداوة الآخر، الغريب الذي اسمُه ليس من الصدفة أنه يوحي بالاغتراب، نحو تلك اللا - هوية التي منها ليس الوعي وحده فقط ينبغي أن يُحرر، بل أيضًا إنسانيةٌ ما متصالحة مع نفسها»[38].

---

= عن هوية الذات والموضوع. وإذا ما كان وقع لدى هايدغر في الآونة الأخيرة منعطفٌ نحو هيغل، فذلك يؤيد على ما يبدو هذا التأويل» (ص 351 وما بعدها).

لكن أدورنو لم يأت إلا في وقت لاحق إلى أن يجذر نقده لفكر الهوية بحيث يصبح نقدًا للفكر المماهاتي (identifizierend) عمومًا، والذي أخذ عن الفلسفة ليس دعوى الكلية فحسب، بل أيضًا الرجاء في إمساك جدلي باللاهووي. كان أدورنو في عام 1931 لا يزال يتكلم على نحو مطمئن عن «راهنية الفلسفة»، من أجل أنه يستوثق منها منفذًا سجاليًّا، غير إقراري، إلى واقع هو في آثاره وأطلاله يمنح الرجاء في الوصول يومًا ما إلى الواقع الصحيح والعادل. أما «الجدلية السالبة» فقد تخلت عن هذا الرجاء.

(34) ما لا غنى عنه وما هو حتمي وجوهري، وليس كما تقول الترجمة الفرنسية «ما هو غير قابل للمس» (Habermas, *Théorie*, p. 378). (المترجم)

(35) Adorno, «Die Aktualität,» pp. 322 f.

(36) G. Rose, *The Melancholy of Science, An Introduction to the Thought of Th. W. Adorno* (London: 1978), pp. 43 ff.

عن مفهوم التشيؤ لدى أدورنو يقارن أيضًا: Grenz, pp. 35 ff.

(37) كل ما له صفة الشيء. (المترجم)

(38) Adorno, «Negative,» p. 191.

لكن كيف يجب أن يتسنى تفسير فكرة التصالح التي في ضوئها فقط استطاع أدورنو أن يجعل نقائص الجدلية المثالية مرئية لنا، إذا كانت الجدلية السالبة تقدم نفسها أنها السبيل الوحيدة الممكنة لإعادة البناء، والتي لا يمكن الوصول إليها في شكل خِطابي (diskursiv) فحسب؟ وعلى هذه الصعوبة في منح اعتبار (Rechenschaft) لأسسها المعيارية الخاصة، إنما اشتغلت النظرية النقدية منذ البداية، ومنذ أن قام هوركهايمر وأدورنو، في مبتدأ الأربعينيات، بانعطافة نحو نقد العقل الأداتي، صارت لافتة بحدة خاصة.

تعرف هوركهايمر في بادئ الأمر على ذينك الموقفين اللذيْن ردّا على تبديل (Ablösung) العقل الموضوعي بالعقل الذاتي، وعلى انهيار الدين والميتافيزيقا. وفي الفصل عن «الترياق المضاد» هو قد طور **المواجهة المزدوجة** ضد مقاربات الفلسفة المعاصرة، الموجهة نحو التراث، من جهة أولى، وضد النزعة العلموية من جهة أخرى - رب مواجهة ما لبثت تحدد المناظرات الفلسفية الداخلية للنظرية النقدية إلى حد اليوم. وإن المناسبة الراهنة التي كان يشير إليها هوركهايمر في ذلك الوقت هي مناظرة أجراها ممثلو الوضعانية المنطقية مع التيارات التومائية الجديدة[39]. تقف النزعة التومائية الجديدة بوصفها تنوب عن كل المحاولات التي تسعى، في صلة مع أفلاطون وأرسطو، لأن تجدد الادعاء الأنطولوجي للفلسفة بتصور العالم في جملته، أكان ذلك على النحو قبل النقدي أو تحت توقيع المثالية الموضوعية، ولأن تستجمع من جديد وبشكل ميتافيزيقي لحظات العقل التي تباينت وتفرقت خلال تطور الروح الحديث، نعني جوانب الصلاحية المتعلقة بالحق والخير والجمال: «توجد اليوم نزعة عامة» - وهي تستمر في الواقع إلى حد اليوم[40] - «إلى إحياء النظريات الماضية للعقل الموضوعي، وذلك من أجل منح قاعدة فلسفية أساسية لتراتب القيم المقبولة عمومًا والذي انهار بسرعة خاطفة. لقد تمت التوصية للاستعمال الحديث، جنبًا إلى جنب مع أنطولوجيات العصر الوسيط، بعلاجات شبه دينية أو نصف علمية للنفوس،

---

(39) Y. H. Krikorian (ed.), *Naturalism and Human Spirit* (New York: 1944).

(40) من سلسلة المحافظين الجدد الذين يُنتدبون بأعداد غفيرة في مدرسة ج. ريتر وأ. فوغلين، البارز هو: R. Spaemann, *Zur Ktitik der politischen Utopie* (Stuttgart: 1977).

بالروحانيات والتنجيم وأنواع رخيصة من الفلسفات الماضية من قبيل اليوغا والبوذية أو التصوف والنشرات الشعبية عن الفلسفات الموضوعانية الكلاسيكية. لكن الانتقال من العقل الموضوعي إلى العقل الذاتي لم يكن مصادفة، ومسار تطور الأفكار لا يمكن أن يتم إلغاؤه في لحظة معينة. وإذا كان العقل الذاتي، في هيئة التنوير، قد حل أو أذاب القاعدة الفلسفية للقناعات الإيمانية التي كانت جزءًا مكونًا للثقافة الغربية، فذلك لأنه كان في وضع يمكنه من ذلك، إذْ ثبت له أن هذه القاعدة جد ضعيفة. لكن إحياءها لا يعدو أن يكون مصطنعًا من أقصاه إلى أقصاه... إن المطلق ذاته قد صار وسيلة، والعقل الموضوعي مشروعًا (ein Entwurf)[41] للغايات الذاتية...»[42].

إن هوركهايمر، بنقده المقاربات التي تتخذ من التراث وجهةً لها، هو من دون شك لا يضع نفسه في جهة التجريبية المنطقية. فما يلومه على الميتافيزيقا، لا يرتكز بأي وجه على المساواة الخاطئة التي تقوم بها الوضعانية، بين العقل والعلم، بل هو على الأرجح ينقلب على التكامل الخاطئ بين الفهم الوضعاني للعلم وميتافيزيقا تشرف على النظريات العلمية، من دون أن تساهم في فهمها. إن الوضعانية الجديدة كما التومائية الجديدة هما عند هوركهايمر بمثابة حقائق مقيدة، وتحاولان كلتاهما «أن تجعلا لنفسيهما دورًا استبداديًّا في ميدان التفكير»[43]. ينبغي على الوضعانية المنطقية، مثلها مثل النزعة التقليدية، أن تعود القهقرى إلى المبادئ العليا البدهية بذاتها، لكن ما قامت به هذه الوضعانية هو تحويل المنهج العلمي غير الموضح من حيث قواعده الأساسية إلى ضرب من المطلق فحسب، وذلك في مكان الله والطبيعة أو الكينونة. إن الوضعانية تمتنع عن تعليل الهوية التي أثبتتها بين العلم والحقيقة. وتحصر نفسها في تحليل الطرائق الإجرائية التي عثرت عليها في ممارسة العلم. وفي هذا الصدد بإمكان التشريف الذي تحظى به العلوم المُمَأْسَسة أن يعبر عن نفسه، ولكن لماذا يحق لإجراءات معينة أن يتم

---

(41) «مشروع» وليس «موضوعًا» كما تقول الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 379). (المترجم)

(42) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 66.

(43) Ibid., p. 82.

الاعتراف بها بوصفها علمية، ذلك ما يحتاج إلى تبرير معياري: «من أجل أن يكون سلطة مطلقة، ينبغي على العلم أن يُبرر بوصفه مبدأ روحيًّا، ولا يجوز أن يُستنبَط من إجراءات تجريبية فحسب، ثم من بعدُ يتم منحه صبغة إطلاقية على قاعدة المقاييس الدغمائية للنجاح العلمي باعتباره حقيقة»[44].

من الطبيعي أن يحدونا فضولٌ في شأن تفسير المقياس الذي أسس عليه هوركهايمر نقده الخاص لتلك «الحقيقة المقيدة» للنزعة العلموية. فإما أنه ينبغي عليه أن يأخذ هذا المقياس من نظرية شأنها أن تفسر القواعد الأساسية للعلوم الحديثة، الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية، في أفق مفهوم جامع عن الحقيقة والمعرفة، وإما هو ينبغي عليه، في حالة ما إذا لم يكن ثمة نظرية أو ليس ثمة بعدُ من هذا النوع، أن يسلك بنفسه هذه الطريق الوعرة للنقد المحايث للعلم والظفر بالمقياس المبحوث عنه بواسطة تفكر ذاتي، يغوص في أسس عالم الحياة إلى حد البلوغ إلى بنى الفعل والسياق الذي يبدأ فيه تكون النظرية العلمية، في نطاق الفكر المُمَوْضِع[45]. وإن المقطع التالي هو، بالنظر إلى هذا البديل، غير واضح: «إن العلم الحديث، كما يفهمه الوضعانيون، يتصل في جوهره بمنطوقات حول الوقائع، ولهذا السبب هو يفترض تشيؤ الحياة عمومًا وتشيؤ الإدراك خصوصًا. إنه يرى في العالم عالمًا من الوقائع والأشياء، ويخفق في ربط عملية تحويل العالم إلى وقائع وأشياء بالمسار الاجتماعي. وعلى التدقيق فإن مفهوم الواقعة هو نتاج – نتاجٌ للاغتراب الاجتماعي، فيه يتم التفكير في الموضوع المجرد للتبادل بوصفه أنموذجًا بالنسبة إلى مواضيع التجربة في صنف معين. إن مهمة التفكر النقدي هي ليس أن نفهم مختلف الوقائع ضمن تطور تاريخي معين فحسب – وحتى هذا الأمر يقتضي إلى حد كبير أكثر مما أمكن للسكولائية الوضعانية أن تحلم به أبدًا – بل أيضًا أن ننفذ إلى مفهوم الواقعة ذاته، في تطوره ومن ثم في نسبيته. إن الوقائع المزعومة، المكشوف عنها بواسطة المناهج الكمية التي اعتاد الوضعانيون عدَّها بمثابة الوقائع العلمية الوحيدة، إنما هي في أغلب الأحيان ظواهر سطحية،

---

(44) Ibid, p. 80.

(45) ذلك ما كان أُخذ على محمل الجد باعتباره مطلبًا برأسه في دائرة الجيل الثاني من النظرية النقدية، مثلما تبينه أعمال آبل وهبرماس وشنيدلباخ وفيلمر، وآخرين.

تعتم على الواقع الكامن تحتها أكثر مما ترفع النقاب عنه. لا يمكن مفهومًا ما أن يُقبَل بوصفه مقياسًا للحقيقة، عندما يفترض مثالُ الحقيقة الذي يخدمه في ذاته مسارات اجتماعية لا يستطيع الفكر أن يسوغها (Gelten lassen) بوصفها معطيات قصوى»[46].

من جهة أولى، تبدو ذكرى نقد لوكاتش الوضعانية العلمية واضحة للعيان، ومن جهة أخرى، نعرف أن هوركهايمر لم يكن يريد أن يقبل بالفرضيات الأساسية للنقد الهيغلي (أو الهيغلي - الماركسي) لكانط من دون أي مراعاة للأسباب: فهو على رأي واحد مع فيبر على أن الانقسام بين العقل النظري والعقل العملي، وتقسيم العقلانية إلى جوانب الصلاحية الخاصة بالحقيقة والسداد المعياري والأصالة أو الصدقية، هما أمران لا يمكن أن نمنع حدوثهما بالرجوع ولو كان جدليًّا أو ماديًّا، إلى الكلية المفقودة أو إلى الكائن في جملته.

لهذا السبب لا يستطيع النداء إلى التفكر النقدي أن يُفهَم بوصفه دعوة متوارية للرجوع إلى هيغل مرمم بطريقة ماركسية، بل لا يمكن أن يُفهَم إلا بوصفه **خطوة أولى** نحو تفكر ذاتي للعلوم، كان قد تم القيام به في واقع الأمر لاحقًا. فمن جهة أولى، قاد النقد الذاتي الذي دُفع به قُدمًا في إطار نظرية العلم التحليلية، في نوع من النتيجة العجيبة، إلى المواقف الملتبسة في أي حال للنزعة مابعد التجريبية المزعومة (لاكاتوس، تولمن، كون، م. هيسو (M. Hesse)، فيارابند (Feyerabend)). ومن جهة أخرى، فإن المفهوم العلمي الموحد في النزاع المنهجي على القاعدة الأساسية للعلوم الاجتماعية قد تمت تنحيته جانبًا تحت تأثير الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا والإثنيات المنهجية والفلسفة الألسنية، والنظرية النقدية أيضًا[47]. وفي الحقيقة من دون أن يصبح لدينا بديلٌ واضح في مرأى النظر. هذان الخطان من الحجاج لا يقودان بأي وجه إلى استعادة لا لبس فيها لإشكالية العقلانية، بل هما

---

(46) Ibid., pp. 83 f.

عن مفهوم الخبرة في النظرية النقدية المبكرة، يقارن الآن: W. Bonß, *Die Einübung des Tatsachenblicks* (Frankfurt am Main: 1982).

[تنبيه: «مفهوم الخبرة» (Empiriebegriff)، وليس «مفهوم الأصل» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 441). (المترجم)]

(47) R. F. Bernstein, *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie* (Frankfurt am Main: 1979).

يمنحان مجالًا للاستنتاجات الشكوكية وقبل كل شيء النسبانية (فيارابند، إلكانا (Elkana)). هكذا لا يجري الأمر، حتى لو نظرنا من منظور ارتجاعي، على شاكلة بحيث إنه قد يجوز أن هوركهايمر تخلى بكل راحة عن التفكر النقدي وتركه لمكر التطور العلمي، بل إن هذا المنظور إنما كان حتى غريبًا عنه إلى حد ما. ومع ذلك فإن هوركهايمر وأدورنو لم يريَا مهمتهما في النقد المادي للعلم، ولا في أن يعلقَا أهمية ما على وضعية انهيار العقل الموضوعي، من أجل أن يطورَا، تحت هدي عقل ذاتي جُرد من موضوعاته، كما يعرض نفسه في ممارسة العلوم المتقدمة، مفهومًا «فينومينولوجيًّا» عن المعرفة، موسعًا بواسطة التفكر الذاتي - من أجل أن يفتحَا من ثمة مدخلًا (ليس هو بالوحيد) إلى مفهوم متمايز، ولكن جامع، عن العقلانية[48]. بل هما، بدلًا من ذلك، قد أخضعَا العقل الذاتي، بشيء من التهكم، من منظور الابتعاد (verfremdet) من العقل الموضوعي المنهار بلا رجعة، إلى نقد بلا رحمة.

## (3) جدل التنوير

هذه الخطوة التي هي أشبه بمفارقة، قد حفز عليها الاقتناع بأن الفلسفة «الكبرى»، وهيغل هو نقطة أوجها ونقطة النهاية فيها، هي على الحقيقة لم تعد تستطيع، انطلاقًا من قوتها الخاصة، أن تطور وأن تعلل فكرة العقل والتصالح الكوني بين الروح والطبيعة، على نحو نسقي، وذلك من حيث إنها أفلَتْ مع صور العالم الدينية والميتافيزيقية، ولكن أن الفلسفة، لأن أوان تحقيقها الممكن الذي أنبأ به ماركس، كان قد فات، هي مع ذلك تشكل موقع الاستذكار الوحيد المتاح لنا من أجل الوعد بحالة اجتماعية إنسانية، من حيث إنه تحت أنقاض الفلسفة نفسها إنما تقبع مطمورةً الحقيقةُ التي من رحمها هي وحدها يستمد التفكير قوته السالبة التي تتعالى على التشيؤ: «إن الفلسفة التي ظهرت ذات مرة كأمر تم تخطيه، إنما هي لا تزال على قيد الحياة، لأن لحظة تحقيقها تم تفويتها»؛ بهذه الجملة ابتدأ كتاب **الجدلية السالبة**[49].

---

(48) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: 1968).

(49) Adorno, «Negative».

وقف هوركهايمر وأدورنو أمام المشكل الآتي، فمن جهة أولى هما يشككان في قضية لوكاتش القائلة بأن عقلنة العالم التي هي في الظاهر لا تُبقي ولا تذر، إنما تجد حدودها في الطابع الصوري لعقلانيتها الخاصة - وعلى الحقيقة على نحو تجريبي، بالإشارة إلى أشكال ظهور التشيؤ النافذ للثقافة وللطبيعة الباطنية، وعلى نحو نظري بالتدليل على أن المثالية الموضوعية التي استمرت مع النزعة الهيغلية - الماركسية، إنما واصلت خط فكر الهوية (Identitätsdenken) فحسب، وأعادت في ذات نفسها إنتاج بنية الوعي المُشيإ. ومن جهة أخرى، جذر هوركهايمر وأدورنو نقدَ لوكاتش للتشيؤ. هما لم يعتبرَا عقلنة العالم التي لا تُبقي ولا تذر بوصفها أمرًا «ظاهريًّا» فقط، وكانا يحتاجان بذلك إلى جهاز مفهومي من شأنه أن يسمح لهما بما ليس بأقل من إدانة الكل باعتباره هو الأمر اللاحقيقي (das Unwahre). وهما لا يستطيعان بلوغ هذا الهدف من طريق نقدٍ للعلم مستعمَل في شكل محايث، وذلك أن الجهاز المفهومي الذي بمقدوره أن يستجيب لرغبتهما إنما يوجد دومًا على مستوى الادعاء الخاص بالتراث الفلسفي الكبير. بيد أن هذا التراث، وهذه هي شوكة فيبر التي لا تزال في النظرية النقدية، لا ينبغي أن يُجدد فحسب في ادعائه النسقي - أنه «عاش أطول» (überlebt) من ادعائه النسقي، إلا أنه لا يمكن أن يتم تجديده في شكل الفلسفة. وأريد أن أحاول أن أوضح، بأي وجه سعى مؤلفَا كتاب **جدل التنوير** أن يجدَا حلًّا لهذه الصعوبة - وبأي ثمن.

عمم هوركهايمر وأدورنو بادئ الأمر مقولة التشيؤ. وبذلك يمكن، متى ما أبقى المرء نصب عينيه على نقطة الانطلاق الضمنية هنا، أي نظرية التشيؤ التي طورها لوكاتش في مؤلفه **التاريخ والوعي الطبقي**، أن نميز ثلاث خطوات:

(أ) كان لوكاتش قد استخرج شكل الموضوعية المخصوص للمجتمعات الرأسمالية انطلاقًا من تحليل علاقة العمل المؤجر التي خصصها بواسطة الشكل السلعي لقوة العمل، ومن ثم هو قد استنبط بنى الوعي المتشيئ، كما يعبر عن نفسه في تفكير الذهن الذي قامت عليه العلوم الحديثة، وعلى وجه الخصوص في تأويلها الذاتي فلسفيًّا لدى كانط. وبعين الضد من ذلك، يعتبر هوركهايمر وأدورنو بنى الوعي هذه، وبالتالي ما يسميانه عقلًا ذاتيًّا وفكرًا مماهاتيًّا (identifizierend)، أمرًا أساسيًّا، وأن تجريد التبادل لا يعدو أن يكون سوى الهيئة التاريخية التي في نطاقها يبسط الفكر الهووي مفعوله في تاريخ العالم، ويعين الأشكال التجارية في

المجتمع الرأسمالي. وإن الإشارات بين الحين والآخر إلى تجريدات الواقع التي صارت موضوعية في علاقات التبادل، لا يمكنها أن تخدعنا في كون هوركهايمر وأدورنو لم يستنبطًا قط كما فعل لوكاتش (وزون - رتهل (Sohn-Rethel)) شكل الفكر من شكل البضاعة. إن الفكر الهووي الذي رأى أدورنو أن عنفه هو قيد العمل في فلسفة الأصول أكثر منه في نطاق العلم، يقع تاريخيًّا في موضع أكثر عمقًا من العقلانية الصورية لعلاقة التبادل، وفي أي حال هو لا يكتسب دلالته الكونية لأول مرة إلا عبر تمايز وسط التبادل[50].

(ب) بمقتضى هذه الترجمة المثالية إلى الأصل (Rückübersetzung)، إذا أردنا، التي أعادت مفهوم التشيؤ إلى سياق فلسفة الوعي، منح هوركهايمر وأدورنو بنى الوعي المتشيئ صبغة هي من التجريد بحيث إنها لا تمتد إلى الشكل النظري للتفكير الهووي فحسب، بل إلى مواجهة الذات الفاعلة على نحو موجه نحو هدف ما، مع الطبيعة الخارجية عمومًا. وهذه المواجهة تقع تحت فكرة حفاظ الذات على ذاتها، إذ يُستخدَم التفكير بغرض التصرف التقني في الطبيعة الخارجية، المُمَوْضَعة في السياق الوظيفي للفعل الأداتي، وبغرض التأقلم معها بطريقة عليمة. إن «العقل الأداتي» هو الأساس العميق الذي تقوم عليه بنى الوعي المتشيئ. وبهذه الطريقة رسخ هوركهايمر وأدورنو الآلية التي تنتج تشيؤ الوعي، في الأسس الأنثروبولوجية لتاريخ النوع[51]، وفي شكل الوجود الخاص بنوعٍ عليه أن يعيد إنتاج نفسه بواسطة العمل. بذلك هما قد تراجعا إلى حد ما عن خطوة التجريد التي اتخذاها أول الأمر، نعني فصل التفكير عن سياق إعادة الإنتاج. إن العقل الأداتي متصورٌ في نطاق مفاهيم العلاقة-ذات-و-موضوع. أما العلاقة البيشخصية للذات مع الذات، التي هي حاسمة بالنسبة إلى أنموذج التبادل، فليس لها أي دلالة مقومة بالنسبة إلى العقل الأداتي[52].

---

(50) عن المنزلة الفرعية لعقلانية التبادل في أعمال أدورنو، ينظر أيضًا:
J. F. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls* (Stuttgart: 1977), pp. 105 ff.

(51) «في الأسس الأنثروبولوجية لتاريخ النوع»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 383). (المترجم)

(52) Schmucker, p. 106,
«في حين أن جدلية حفظ النفس لدى عضو مجتمع التبادل الحديث مبنية عبر مسار التبادل، وهي كانت بالنسبة إلى بنية الذاتية الأوديسية على الضد من ذلك، مشتقة من مبدأ السيطرة على الطبيعة».

(ج) هذا التجريد بإزاء البُعد الاجتماعي قد تم إبطاله في خطوة أخيرة، ولكن بطريقة مثيرة. إن هوركهايمر وأدورنو لا يفهمان «السيطرة» (Beherrschung) على الطبيعة استعارةً، بل هما يضعان مراقبة الطبيعة الخارجية مع التحكم على البشر ومع قمع الطبيعة الباطنية... الخاصة تحت عنوان «السيادة» (Herrschaft)، على مقام واحد: «إن السيطرة على الطبيعة تضمن السيطرة على البشر»[53]. إنها على وجه التقريب لقضية تحليلية، عندما ينطلق المرء من أن في تصرف الذات في الطبيعة المُمَوْضَعة، وفي سيادة ذاتٍ ما تتخذ من ذات أخرى أو من ذات نفسها موضوعًا، إنما تتكرر البنية عينها في ممارسة العنف. إن فكر الهوية (das Identitätsdenken)، الموسع أول الأمر إلى العقل الأداتي، قد تم توسيعه مرة أخرى إلى منطق للسيادة على الأشياء والبشر. وإن العقل الأداتي، متى ما تُرك لذاته، إنما شأنه أن يجعل «السيطرة على الطبيعة باطنًا وخارجًا، غايةً مطلقة للحياة»[54]، إنه محركُ «إثباتٍ متوحش للذات».

كان لوكاتش، بواسطة مفهوم التشيؤ، قد خصص ذلك الإكراه المخصوص على تشبيه العلاقات بين البشر (وتشبيه الذاتية) بعالم الأشياء الذي يطرأ عندما لم يعد التنسيق بين الأفعال الاجتماعية يجري عبر القيم والمعايير والتفاهم اللغوي، بل عبر وسط القيمة التبادلية. لقد جرّد هوركهايمر وأدورنو المفهومَ ليس من السياق التاريخي المخصوص لتكوّن المنظومة الاقتصادية الرأسمالية فحسب، بل على العموم من بُعد العلاقات بين البشر، وعمماه من حيث الزمن (على مدى تاريخ النوع برمته) ومن حيث الموضوع (sachlich) (من قِبل أن الأمرين كليهما، المعرفة (Kognition) في خدمة حفظ الذات وقمع الطبيعة الغريزية، إنما هما يُعزَيان (zurechnen) إلى منطق السيادة عينه). وهذا التعميم المضاعَف لمفهوم التشيؤ إنما يقود إلى مفهومٍ عن العقل الأداتي، يُرجع التاريخ الأصلي للذاتية ومسار تكون هوية الأنا (die Ich-Identität) إلى منظور شامل من فلسفة التاريخ.

إن «الأنا»، الذي يتشكل في المواجهة مع عنف الطبيعة الخارجية، إنما هو نتاجُ إثباتٍ ناجح للذات، هو نتيجة قدرات (Leistungen) العقل الأداتي من ناحية مضاعفة: إنها الذات (Sujet) السائرة قُدُمًا في مسار التنوير التي خضعت للطبيعة،

---

(53) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 94.

(54) Horkheimer and Adorno, p. 45.

وطورت قوى الإنتاج، ونزعت السحر عن العالم من حولها، لكنها في الآن عينه هي الذاتُ التي تعلمت أن تسيطر على نفسها، وأن تقمع طبيعتها الخاصة، وأن تتقدم في موضَعة ذاتها في داخل الداخل، وأن تصبح بذلك أقل شفافية على الدوام أمام ذات نفسها. إن الانتصارات على الطبيعة الخارجية إنما تُدفَع بواسطة هزائم الطبيعة الباطنية. وإن جدل العقلنة هذا إنما يُفسر انطلاقًا من بنية عقلٍ صار أداةً بالنسبة إلى حفظ الذات، المطروح بوصفه غاية بإطلاق. أما كيف يكون من شأن هذا العقل الأداتي أن يرمي كل تقدم يحرزه باللاعقلانية، فذلك ما ينكشف في تاريخ الذاتية:

«في اللحظة التي يقطع فيها الإنسان مع الوعي بذات نفسه بوصفه طبيعة، تصبح كل الأهداف التي من أجلها هو يبقى على قيد الحياة، من قبيل التقدم الاجتماعي والازدياد في القوى المادية والروحية، بل الوعي ذاته، باطلةً، وإن تتويج الوسيلة بوصفها غاية الذي يأخذ في الرأسمالية المتأخرة طابعَ الجنون المطبق، إنما يمكن إدراكه في التاريخ المبكر للذاتية. وإن سيادة الإنسان على ذات نفسه، تلك التي تؤسس نفسه (sein Selbst)، إنما هي بالقوة في كل مرة بمثابة تدميرٍ للذات (Subjekt) التي من أجل خدمتها هي تتحقق، وذلك أن الجوهر المسيطَر عليه والمقموع والمنحل بواسطة حفظ الذات، هو ليس شيئًا آخر سوى ما هو حي، الذي كوظيفةٍ له فقط تتعين قدراتُ حفظ الذات، والذي هو في الحقيقة ما يجب على وجه الدقة أن يتم حفظه»[55].

الآن أي قيمة لهذه الأطروحة في سياق المهمة المشار إليها في المستهل، ألا وهي إعادة تأهيل مفهوم شامل عن العقل، من دون أي ارتداد إلى فكر الكلية الذي «بقي حيًّا» بطريقة معينة في صلب الفلسفة؟ إن فلسفة التاريخ هذه إنما تفسح المجال أمام نظرة كارثية إلى علاقة مشوهة بين الروح والطبيعة بلغت حد التنكر. بيد أنه لا يجوز الحديث عن التشويه إلا بمقدار ما تكون العلاقة الأصلية بين الروح والطبيعة متصورة على نحو من الإلغاز بحيث إن فكرة الحقيقة إنما تقترن مع فكرة تصالح كوني، حيث التصالح يضمن تفاعل الإنسان مع الطبيعة والحيوانات والنباتات والمعادن[56].

---

(55) Ibid., pp. 70 f.

(56) عن وجه الاقتران بين الحقيقة وتاريخ الطبيعة لدى أدورنو، يقارن: Grenz, pp. 57 f.

الآن إذا كان الروح هو المبدأ الذي لا يضع الطبيعة الخارجية تحت المراقبة إلا مقابل ثمن قمع الطبيعة الباطنية، وإذا كان هو مبدأ المحافظة على الذات التي تعني في الآن عينه تدميرًا للذات، فإن العقل الذاتي الذي يفترض سلفًا ثنائية الروح والطبيعة، إنما هو قد سار في طريق الخطأ قدر ما سار العقل الموضوعي الذي يقول بوحدة أصلية بين الاثنين: «تنطلق أقنمة كهذه (Hypostasierung) من التناقض الأساس في جبلة الإنسان، فمن جهة أولى كانت الحاجة الاجتماعية إلى تسخير الطبيعة شرطًا متحكمًا على الدوام في بنية التفكير الإنساني وأشكاله، ومن ثم كانت تمنح الأولوية للعقل الذاتي. ومن جهة أخرى، فإن المجتمع لا يمكنه أن يقمع الفكر قمعًا تامًّا تحت شيء ما يخرج على ذاتية مصلحة النفس، ولا تستطيع النفس أن تساعد على التطلع إليه. وحتى الفصل بين هذين المبدأين وإعادة البناء الصوري لهما، بوصفهما مبدأين منفصلين، إنما يرتكزان على ضرب من الضرورة ومن الحقيقة التاريخية. ومن طريق نقده الذاتي ينبغي على العقل أن يتعرف إلى محدودية المفهومين المتعارضين عن العقل كليهما، ينبغي عليه أن يحلل تطور الفجوة بين الاثنين، كيف تم تأبيدهما من كل المذاهب التي كانت تنزع إلى الانتصار أيديولوجيًا (ideologisch)[57] على النقيضة الفلسفية في عالم من النقائض»[58].

فهم هوركهايمر محاولته إظهار كيف أن الوضعانية والأنطولوجيا تحددان إحداهما الأخرى في شكل تكاملي، على أنها نقد ذاتي من ذلك النوع: «إن الواقعة الأساسية التي هي موضع نقاش في هذه الدراسة، نعني العلاقة بين المفهوم الذاتي والمفهوم الموضوعي للعقل، إنما علينا الفحص عنها في ضوء التأملات السالفة عن الروح والطبيعة، والذات والموضوع. وما خُصص في القسم الأول باعتباره عقلًا ذاتيًّا، هو موقف الوعي ذاك الذي، من دون أي تحفظ، هو يتكيف مع اغتراب الذات والموضوع، ومع المسار الاجتماعي للتشيؤ، ومن خوفٍ، هو يسقط في عدم المسؤولية، والاعتباط، وينقلب إلى

---

(57) لفظة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 386). (المترجم)

(58) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, pp. 163 f.

مجرد لعبة أفكار. وأما أنساق العقل الموضوعي في عصرنا فهي تمثل، في الجهة الأخرى، محاولات تسعى إلى تفادي تسليم الوجود إلى الصدفة والقدر الأعمى. لكن حماة العقل الموضوعي يتهددهم خطر التقهقر خلف التطورات الصناعية والعلمية، أن يقروا معنى يثبت من نفسه أنه ضربٌ من الوهم، وأن يخلقوا أيديولوجيات رجعية»[59].

هذا النحو من الجدل إنما يجعلنا على وعي بلاحقيقة الموقفين كليهما. ومن ثم يثور السؤال عن وجه التوسط بينهما. إلا أن الأطروحة المبسوطة في **جدل التنوير** لا تضع الفكر على أقرب أثرٍ من شأنه أن يقودنا عبر المعنى الأخص للمركبات المختلفة للعقلانية وبحسب مسارات العقلنة الاجتماعية، المنقسمة بحسب جوانب الصلاحية الكونية، والذي يسمح بافتراض وحدة للعقلانية تحت نقاب ممارسة يومية معقلَنة ومشيأة في آن، فإن هوركهايمر وأدورنو يتبعان بالأحرى الأثر غير الواضح إلى حد بعيد، الذي يعود القهقرى إلى أصول العقل الأداتي، من أجل **المزايدة** بهذا الشكل مرة أخرى على مفهوم العقل الموضوعي: «منذ الوقت الذي صار فيه العقل أداة السيطرة على الطبيعة البشرية والخارجة عن البشرية من البشر - وذلك يعني منذ بداياته المبكرة - تم إحباط مقصده الخاص نحو اكتشاف الحقيقة»[60]. من جهة أولى، يقترح هذا التأمل مفهومًا عن الحقيقة، يمكن شرحه متى ما اهتدينا بالتصالح الكوني، وانعتاق الإنسان من طريق بعث الطبيعة: إن العقل الذي يتابع مقصده في أن يكتشف الحقيقة، سوف ينبغي عليه «من جهة ما هو أداةٌ للمصالحة، أن يكون في الوقت ذاته أكثر من مجرد أداة»[61]. ومن جهة أخرى، لا يستطيع هوركهايمر وأدورنو إلا أن يقترحَا هذا المفهوم عن الحقيقة، وذلك أنه سوف يكون عليهما أن يرتكزا على عقلٍ سابقٍ عن العقل (الأداتي منذ البداية)، إذا ما كانا يريدان الإبانة عن هذه التعيينات التي لا يمكنها في أي حال، وفقًا لعرضها الخاص، أن تكون في صلب العقل الأداتي. وبدلًا من هذا العقل الأصلي الذي تم إلهاؤه عن مقصد الحقيقة، كشف هوركهايمر

---

(59) Ibid., p. 162.

(60) Ibid., p. 164.

(61) Ibid., p. 165.

وأدورنو عن ملكة هي المحاكاة (Mimesis)، إلا أنهما، تحت فتنة العقل الأداتي، لا يستطيعان الكلام عنها إلا كما عن قطعة من الطبيعة لا يُسبَر غورها. وهما يسِمان ملكة المحاكاة التي في نطاقها ترفع الطبيعة التي صارت أداةً شكواها الصامتة، بكونها «دافعًا» (Impuls)[62].

إن المفارقة التي تورط فيها نقد العقل الأداتي والتي تقاوم حتى الجدل الأكثر مرونةً على نحو عنيد، إنما تتمثل في أن هوركهايمر وأدورنو كان ينبغي عليهما أن يشيدا **نظريةً** في المحاكاة، هي وفقًا لمفهومها الخاص غير ممكنة. ومن المنطقي فحسب عندئذ أنهما لا يحاولان إيضاح «التصالح الكوني»، كما كان هيغل لا يزال يحاول، بوصفه وحدة الهوية واللاهوية في الروح والطبيعة، بل يذرانه بمثابة شيفرة، أقرب إلى فلسفة الحياة منها إلى شيء آخر. وعلى الأكثر لا تزال الإحاطة بهذه الفكرة ممكنة من طريق صور التصوف اليهودي - المسيحي، بل إن قولة ماركس الشاب عن الترابط الجدلي بين أنسنة الطبيعة وتطبيع الإنسان إنما تحيل على هذا التراث[63]. وإن **جدل التنوير** (Dialectic of Enlightenment) مسألة لا تخلو من تهكم: فهو يرشد النقد الذاتي للعقل إلى طريق الحقيقة ويشكك في الوقت ذاته في إمكان «أن تكون فكرة الحقيقة، في هذا الطور من الاغتراب، لا تزال في المتناول»[64].

---

(62) لا ريب في أن الميميزيس لا تشير، كما يظن ج. روروموزر (G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie* (Freiburg: 1970), p. 25) إلى «الشكل الذي تأخذه مشاركة مباشرة أو معاودة مباشرة للطبيعة من البشر»؛ بل هي في رعب التأقلم الأخرس مع القدرة الخارقة التي تمارسها طبيعةٌ ترد ردًّا فوضويًّا على تدخلات العقل الأداتي، وهي تذكر بأنموذج التبادل الخالي من العنف للذات مع الطبيعة: «لكن البرج الذي تحته يتنزل التطابق (Gleichheit)، التطابق المباشر للميميزيس كما التطابق بتوسط التأليف، المطابقة (Angleichung) مع الشيء في التحقق الأعمى للحياة كما في مساواة (Vergleichung) المشيإ في التكون العلمي للمفهوم، إنما يظل هو برج الرعب». يُنظر: Horkheimer and Adorno, p. 213,

أن السلوك الميميائي، «التشبث العضوي بالغير»، إنما يوجد تحت علامة الرعب، أمرٌ لا يأخذ من الميميزيس دور القائم مقام عقل أصلي، تم اغتصاب مكانه من العقل الأداتي. ذلك ما لم يعرفه. يُنظر: Schmucker, p. 29, note 63,

وشبيهٌ به: G. Kaiser, *Benjamin, Adorno* (Frankfurt am Main: 1974), p. 99.

(63) عن دلالة هذا الحافز لدى بلوخ وبنيامين وشوليم، يقارن: Habermas, «Bewusstmachende».

(64) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 165.

## (4) الجدل السالب بوصفه تمرينًا روحيًا

يؤدي كل ذلك إلى طرح السؤال عن المنزلة التي ما زال بإمكان هوركهايمر وأدورنو أن يدعيانها بالنسبة إلى تلكم النظرية التي لم تعد تريد أن تعتمد على عمل نقدي متضافر للفلسفة والعلم معًا. فمن جهة أولى، هي تتقاسم مع تراث الفلسفة الكبرى التي تتواصل وإن في شكل مكسور، ملامح جوهرية عدة: الإصرار على نهج التأمل، على نظرية متلفتة عن البراكسيس، واستهداف كلية الطبيعة وعالم الإنسان، والارتداد إلى البدايات مع محاولة الرجوع إلى ما وراء قطيعة الطبيعة مع الثقافة، حتى مفهوم الحقيقة، الذي عرفه هوركهايمر ذات مرة بوصفه تطابق اللغة والواقع الفعلي: «إنما الفلسفة هي المجهود اللغوي لكي نربط معرفتنا ورؤيتنا مع بنية لغوية، في نطاقها تكون الأشياء مسماة باسمها الصحيح»[65]. ومن جهة أخرى، ينظر هوركهايمر وأدورنو إلى أنساق العقل الموضوعي بوصفها أيديولوجيا، وهذه تسقط من دون أمل يُذكر فريسة لنقدٍ يجري جيئة وذهابًا من دون انقطاع بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي.

إذا كان هوركهايمر يرى عمل الفلسفة متمثلًا في أن تعطي الأشياء الأسماء الصحيحة التي تخصها، فإنه ينبغي على المرء أن يرى رأيه في عملية إعطاء الأسماء: «إذا كان الضحك هو إلى اليوم علامة على العنف، وثوران الطبيعة المتعنتة العمياء، فإنه يحمل مع ذلك في ذاته العنصر النقيض، حيث إنه بالضحك إنما تتفطن الطبيعة العمياء إلى ذات نفسها بما هي كذلك، ومن ثم هي تتخلى عن العنف المدمر. هذا المعنى المزدوج للضحك يرتبط أوثق ارتباط بمعنى الأسماء، وربما ليست الأسماء غير ضحكات تحجرت، كما أسماء الشهرة لا تزال اليوم، الوحيدة التي يبقى فيها حيًّا شيءٌ ما من الفعل (Akt) الأصلي من التسمية»[66]. يريد نقد العقل الأداتي أن يكون نقدًا في معنى أن إعادة بناء مجراه الذي لا يُرد إنما تستذكر التضحية التي تمت، والدوافع المحاكاتية لطبيعة مقموعة، للطبيعة الخارجية، ولكن قبل كل شيء، للطبيعة الذاتية: «من طريق ذكرى كهذه للطبيعة

---

(65) Ibid., p. 167.

(66) Horkheimer and Adorno,

وعن فلسفة اللغة لدى أدورنو: Grenz, pp. 211 ff.

في الذات التي في إكمالها تكون الحقيقة غير المعروفة لكل ثقافة مقررة لا جدال فيها، يكون التنوير متعارضًا مع الهيمنة عمومًا، والنداء من أجل وضع حد للتنوير، الذي يدوي حتى من أوقات فانيني (Vanini)، إنما هو لا يتأتى من القلق أمام العلوم الصحيحة بمقدار ما هو متأت من كراهية فكر لا ضبط له، يخرج عن فتنة الطبيعة، بأنْ يتعرف إلى نفسه بوصفه رعشتها الخاصة أمام ذات نفسها»[67]. إنما مهمة النقد أن يتعرف إلى الهيمنة، حتى في صلب الفكر نفسه، بوصفها طبيعة خالية من التصالح. ولكن حتى لو كان الفكر مسيطرًا على فكرة التصالح، فإن هذه الفكرة لا ينبغي القبول بأن تُعطى من خارج، إذْ كيف يوجب عليه، خِطابيًّا، في عنصره الخاص وليس بمجرد الحدس، في «ذكرى» خرساء، أن يحول دوافع المحاكاة إلى رؤى، إذا كان الفكر هو على الدوام فكرًا مماهياتيًّا، مربوطًا بعمليات ليس لها من معنى يمكن بيانه خارج حدود العقل الأداتي، ولا سيما اليوم، حيث، مع مسيرة النصر التي حققها العقل الأداتي، يبدو تشيؤ الوعي وقد صار أمرًا كونيًّا؟

على خلاف ماركوزه[68]، لم تكن لدى أدورنو، وهو في ذلك أكثر اتساقًا من هوركهايمر، إرادةٌ للخروج من هذه المعضلة. إن «الجدل السالب» هو الأمران كلاهما: محاولة وصف يمكن أن يُقال خِطابيًّا، والتنبيه على البحث بالرغم من كل شيء في هذا الموضع عن ملجأ عند هيغل. وإن «النظرية الجمالية» هي التي ثبتت التنازل عن كفاءات المعرفة إلى الفن الذي فيه اكتسبت ملكة المحاكاة هيئة موضوعية. إن أدورنو قد صادر الادعاء النظري: إن الجدلية السالبة والنظرية الجمالية لم يعد يمكنهما سوى «أن تحيل إحداهما على الأخرى بلا حول ولا قوة»[69].

كان أدورنو قد سبق له في مطلع الثلاثينيات أن رأى أن الفلسفة ينبغي عليها أن تتعلم كيف «تتخلى عن مسألة الكلية» و«أن تدبر أمرها من دون الوظيفة الرمزية

---

(67) Horkheimer and Adorno, p. 55.

(68) عن محاولة ماركوزه تجاوز المعضلات، وقبل كل أمر، تجاوز النتائج الصوفية السكينية (quietistisch) المترتبة عن نقد العقل الأداتي الذي شارك فيه، وذلك بالاستعانة بنظرية في الدوافع، يقارن:
Jürgen Habermas, «Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der rebellischen Subjektivität,» in: *Philosophisch-politische Profile.*

(69) Th. Baumeister and J. Kulenkampff, «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik,» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 5 (1973), pp. 74 ff.

التي في نطاقها إلى حد الآن، في الأقل في المثالية، يبدو على الجزئي أن يتمثل الكلي»[70]. ومنذئذ، بالرجوع إلى مفهوم بنيامين عن الاستعارة[71]، تملّك على نحو منهجي موضوعة «إيقاظ المشفر والمتحجر» في التاريخ[72] الذي صار طبيعة ثانية، واستشرف برنامجًا عن «تأويل اللاقصدي» عبر «تجميع الجزئيات»، ينبذ اليقين الذاتي لـ «العقل الحسابي» (ratio): يتعلق الأمر بإنتاج نماذج «من خلالها يقترب العقل الحسابي، فاحصًا، مختبرًا، من واقع يمتنع عن القانون، لكن خطاطة الأنموذج بمقدورها دائمًا وأبدًا أن تحاكيه، شريطة أن (wofern) تكون سليمة الصياغة»[73]. إلى هذه المحاولات التي تلتمس الإفلات من ظلال الفكر المماهاتي وظلال التشيؤ، عاد أدرنو في وقت لاحق، عندما حاول أن يقتلع نفسه من جدل التنوير، وذلك من أجل تجذيره. وإن **الجدل السالب** لم يعد (nurmehr) ينبغي أن يُفهَم إلا تمرينًا وتدريبًا. ومن حيث إنه لا يزال يعكس الفكر الجدلي مرة أخرى، فهو يستعرض ما لا يمكن أن نحصل على رؤيته إلا على هذا النحو: معضلية (Aporetik) مفهوم اللاهووي (das Nicht-Identische)[74]. لا يتعلق الأمر في أي وجه بأن «الإستطيقا قد ابتعدت خطوةً من محتوى الحقيقة الذي للمواضيع التي تخصها أكثر من **الجدل السالب** الذي له على الدوام شأنٌ ما مع المفاهيم»[75]، بل على الأرجح يستطيع النقد، من أجل أن له شأنًا مع المفاهيم، أن يبرهن لماذا يكون من شأن الحقيقة التي تنصلت من النظرية فحسب، أن تعثر على مأوى في الأعمال الأكثر طليعية في الفن الحديث، لن يتسنى بلا ريب انتزاعها منه مرة أخرى من دون «نظرية جمالية».

بين أكسِل هونيت[76] أن أدورنو لا يزال يماثل (angleicht) طريقة عرضه مع العرض الإستطيقي بصفته منظرًا، إنها محكومة بـ «فكرة الحظ في حرية معينة تجاه

---

(70) Adorno, «Die Aktualität,» p. 336.

(71) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauspiels* (Frankfurt: 1963).

(72) Adorno, «Die Aktualität,» p. 357.

(73) Ibid., p. 341.

(74) Schmucker, pp. 141 ff.

(75) Grenz, p. 117.

(76) A. Honneth, «Adorno und Habermas,» *Telos* (Spring 1979), pp. 45 ff.

الموضوع، تلك التي تمنح هذا الموضوع ما يحق له، أفضل مما لو كان مفصلًا بلا رحمة بحسب نظام الأفكار»[77]. إن نظرية أدورنو إنما تستمد مثلها الأعلى في العرض «من القدرة الميميائية (Mimetisch) للعمل الفني، وليس من مبدأ التعليل في العلم الحديث»[78]. وعن قصد ارتد الفكر الفلسفي، في ظلال فلسفة تخطت مدة حياتها، إلى إيماءة وإشارة (Gebärde).

وعلى ما يوجد من تضاد بين مقاصدهما في فلسفة التاريخ الخاصة بكل منهما، فإن أدورنو - في نهاية مسيرته الفكرية - وهايدغر إنما يتقارب كلاهما من حيث موقفهما من الادعاء النظري للفكر المَمَوْضِع وللتفكر: إن ذكرى الطبيعة إنما تقع في قرابة صادمة مع استذكار الكينونة[79].

عندما ينظر المرء إلى الوراء، من الأعمال الأخيرة لأدورنو إلى المقاصد التي اتبعتها النظرية النقدية **في بداياتها**، يستطيع أن يقدر الثمن الذي كان على نقد العقل الأداتي أن يسدده مقابل المعضلات التي اعترفت بها على الدوام. إن الفلسفة التي تنسحب وراء خطوط الفكر الخِطابي إلى «ذكرى الطبيعة» إنما تدفع ثمنًا في مقابل القوة الموقظة للتمرين الذي تقوم به، أن تتنازل عن هدف المعرفة النظرية - ومن ثم عن برنامج «المادية المتعددة التخصصات»، ذاك الذي تحت اسمه كانت النظرية النقدية في المجتمع قد ظهرت على الركح في بداية الثلاثينيات. وكان هوركهايمر وأدورنو قد تخلّيا في بداية الأربعينيات عن هذا الهدف، ولكن من دون الإقرار بالتبعات العملية لأي تنازل عن الارتباط بالعلوم الاجتماعية - وإلا ما كانا يستطيعان بعد الحرب إنشاء معهد للبحث الاجتماعي مرة أخرى. ومع ذلك، وكما يفسر ذلك استهلال **جدل التنوير** في شكل لا لبس فيه[80]،

(77) Th. W. Adorno, «Der Essay als Form,» in: *Ges. Schr.*, vol. 11 (1974), p. 27.

(78) في هذا المعنى أيضًا: R. Bubner, «Kann Theorie ästhetisch werden?,» *Neue Rundschau* (1978), pp. 537 ff.

(79) كان هـ. مورشن خصص دراسة مفصلة ومستفيضة عن تلقي هايدغر لدى أدورنو:
H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno* (Stuttgart: 1980).

(80) حتى لو لاحظنا منذ عدد من السنين أن أكبر الاختراعات في النشاط العلمي الحديث كان الانحطاطُ المتزايد للتكوين النظري ثمنًا له، فنحن نعتقد في أي حال أن بإمكاننا أن ننضم إلى هذا النشاط إلى حد أن ينحصر عملنا أساسًا في نقد أو تطوير نظريات مختصة. يجب أن يكتفى على صعيد الموضوعات =

هما كانا تخليا عن الأمل في أنه ما زال بإمكانهما الإيفاء بوعود النظرية النقدية المبكرة.

على الضد من ذلك، أريد الإصرار على أن برنامج النظرية النقدية المبكرة لم يفشل بسبب هذه الحادثة أو تلك، بل بسبب استنفاد براديغم فلسفة الوعي. وسوف أبين أن تغيير البراديغم نحو نظرية في التواصل إنما يسمح بالرجوع إلى مشروع عمل كان قد انقطع مع نقد العقل الأداتي، رب تغيير من شأنه أن يخول لنا استئنافًا ما للمهمات التي بقيت معلقة في نطاق نظرية نقدية عن المجتمع. وفي القسم التالي أود أن أبيِّن على سبيل المثال حدود فلسفة الوعي، وأن أشير إلى الحوافز التي تدفع لدى هوركهايمر وأدورنو حتى ما وراء هذه الحدود.

---

= بالاختصاصات التقليدية، بعلم الاجتماع وعلم النفس ونظرية المعرفة، إلا أن الشذرات التي جمعناها هنا إنما تبين أنه سوف يكون علينا أن نتخلى عن هذه الثقة». يُنظر: Horkheimer and Adorno, p. 5,

ولقد تم تحليل هذا التغيير في التصورات عن العلاقة بين الفلسفة والعلم وعن منزلة نظرية المجتمع تحليلًا ممتازًا من قِبل هلمت دوبيل. يُنظر: Dubiel, pp. 51 ff., 81 ff., 113 ff., 125 ff.,

تعقب دوبيل على مدى السنوات الثلاثين ضربًا من «إعادة فلسفة» (Rephilosophierung) التوجه النظري الكامل للمعهد المهاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية: «في جدل التنوير كان أي عمل علمي مختص يُماهى في نهاية المطاف مع استخدامه التقني في الإنتاج وفي المجتمع ويُشكك في صدقيته بوصفه 'وضعانيًّا' و'أداتويًّا' ...إلخ. ضد هذا الروح الأداتوي للعصر الذي هو أمرٌ ملموس في العلوم المختصة، إنما يجب على الفلسفة أن تتقوقع على ذاتها بوصفها احتياطيًّا ذهنيًّا للثقافة الفكرية الضائعة. وإن ممارسة البحث في المعهد نفسه لهي عرضٌ مرض عن هذا التعيين (الضمني) للعلاقة بين الفلسفة والعلم المختص. أجل، لقد جرى العمل في الأبحاث الواسعة النطاق عن الفاشية وضمن «الدراسات على الأحكام المسبقة» بشكل تجريبي وفي قالب العلم المختص. ومع ذلك، فإن هذه الدراسات التجريبية لدى أدورنو على سبيل المثال، توجد في عدم تداخل مربك مع تأملاته الفلسفية الموازية لها في الوقت ذاته بحيث لا واسطة تربط بينهما» (ص 125 وما بعدها).

بلا ريب، كان أدورنو منذ البداية قد واجه بريبةٍ خفية برنامجَ هوركهايمر عن نظرية مادية في المجتمع، ترتكز على البحث المتعدد الاختصاصات وتتولى ميراث الفلسفة. ففي درسه الافتتاحي في عام 1931، عبّر عن هذه الريبة في شكل حكاية يؤدي فيها علم الاجتماع دور السارق الذي يستولي على ثروات لا يعرف قيمتها Adorno, «Die Aktualität,» p. 340,

أودع أدورنو ها هنا نقده اللاحق للنزعة الوضعية والذي أفضى إلى حط تام من قيمة العلوم الاجتماعية.

[«إلا أن الشذرات التي جمعناها هنا إنما تبين أنه سوف يكون علينا أن نتخلى عن هذه الثقة»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 442). (المترجم)]

## (5) التفسير الفلسفي الذاتي للحداثة واستنفاد براديغم فلسفة الوعي

إن تأويل الحداثة لنفسها فلسفيًّا، والذي في نطاقه أيضًا يمكن تنزيل نقد العقل الأداتي، قد خصصه ديتر هنريش (D. Henrich) ذات مرة، بالاستناد إلى مثال هايدغر، على هذا النحو: «هي تقبل بأن الذاتية لا يمكن أن تعين إنجازاتها إلا انطلاقًا من البنى التي تخصها، وبالتالي ليس باستبصار منظومات غائية أكثر كونية. غير أنها تؤمن في الوقت ذاته بأن عليها الاعتراف بأن الذاتية والعقل نفسه ليس لهما إلا منزلة الوسائل أو الوظائف التي شأنها أن تفيد في إعادة إنتاج مسارٍ قائم بنفسه، لكنه غير مكترث إزاء الوعي. وإن المادية الحديثة قد أفصحت لأول مرة عن هذا الموقف مع هوبز. وهي تفسر أثر داروين ونيتشه، وتأثير ماركس وفرويد في الوعي الحديث. وإلى ماركس بلا ريب قد سُربت، عبر هيغل وفيورباخ، ملامحُ من ميتافيزيقا المصالحة»[81]. كذلك انساق هوركهايمر وأدورنو وراء فكرة المصالحة، إلا أنهما آثرا التخلي عن تفسيراتها على السقوط في **ميتافيزيقا** المصالحة. وذلك قادهما، كما بيَّنا ذلك، إلى معضلات نقدٍ هو بطريقة معينة يغذي ادعاء المعرفة النظرية. إن نقد العقل الأداتي الذي بلغ إلى المفهوم الذي يخصه في كتاب **الجدل السالب**، إنما يكذب ادعاءه النظري وهو (indem)[82] يشتغل بوسائل النظرية.

الآن، فإن الخوف في هذا الموضع من ارتداد ما إلى الميتافيزيقا هو ليس مناسبًا إلا طالما أن المرء يتحرك في أفق فلسفة الذات الحديثة، ففي المفاهيم الأساسية لنظرية الوعي من ديكارت إلى كانط، لا يمكن إيواء فكرة المصالحة على نحو مستساغ، وأما في مفاهيم المثالية الموضوعية من سبينوزا وليبنتز إلى شلنغ وهيغل، فلا يمكن أن تُصاغ إلا في شكل حماسي. وإن هوركهايمر وأدورنو يعرفان هذا الأمر، إلا أنهما يظلان متشبثين بهذه الاستراتيجية المفهومية على الرغم من محاولتهما القطع مع سحرها. وهما على الحقيقة لا يحللان بالتفصيل كيف يشتغل العقل الذاتي، غير أنهما أيضًا لا يزالان يتبعان التمثلات الأنموذجية التي تربط الأفكار الأساسية لنظرية المعرفة المثالية مع تلك الخاصة بنظرية الفعل

(81) D. Henrich, «Die Grundstruktur der modernen Philosophie,» in: H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung* (Frankfurt am Main: 1976), p. 117.

(82) في الوقت عينه الذي... (المترجم)

الطبيعانية. إن العقل الذاتي إنما يعدل على وجه الدقة علاقتين أساسيتين بمقدور الذات أن تضطلع بهما إزاء موضوعات ممكنة. وتحت «الموضوع» تفهم فلسفة الذات كل ما يمكن تمثله بوصفه كائنًا، وأما تحت الذات فتفهم بادئ الأمر القدرات على أن تتصل من خلال موقف مُمَوْضِع بتلكم الكيانات في العالم، وفي بسط السيادة على الموضوعات، أكانت نظرية أم عملية. إن صفتَي الروح هما التمثل والفعل. وتتصل الذات بالموضوعات، إما من أجل أن تتمثلها كما هي كائنة، وإما من أجل أن تنتجها كما يجب لها أن تكون. وإن وظيفتَي الروح هاتين تتواشجان الواحدة مع الأخرى: إن **معرفة** أحوال الأشياء مرتبطة بنيويًّا بإمكان **التدخل** في العالم بوصفه مجموع حالات الأشياء، أما الفعل الناجح فهو يتطلب بدوره دراية (Kenntnis) بسياق التأثير الذي في نطاقه هو يتدخل. وإن اقتران المعرفة والفعل في إطار نظرية المعرفة هي، على الطريق من كانط إلى بيرس عبر ماركس، قد بلغت حدًّا أوضح فأوضح من الوعي بحيث إن أكثر مفهوم طبيعاني عن الذات قد غلب وأنجح مسعاه. وإن مفهوم الذات الذي طُور في المذهبين التجريبي والعقلاني كليهما، والذي حُصِر في السلوك التأملي، أي في التصور النظري للموضوعات، قد حُول على شاكلة بحيث إنه قد أخذ على عاتقه مفهوم المحافظة على الذات الذي طُور في نطاق الحداثة.

تعني **المحافظة على الذات** (Selbsterhaltung)، تبعًا للصور الميتافيزيقية للعالم، مسعى كل كائن إلى تحقيق غاية تلازم ماهيته بحسب نظام طبيعي، على نحو لا يتغير. إن الفكر الحديث قد خلص مفهوم المحافظة على الذات من هذا النوع من المنظومة من الغايات العليا، وأصبح المفهوم «غير متعد» (Intransitiv)[83]. وبحسب الفرضيات الأساسية لفيزياء نيوتن، يحتفظ كل جسم بحالة السكون أو الحركة المستقيمة على نحو منتظم طالما لم تؤثر فيه أي قوى أخرى. وبحسب الفرضيات الأساسية للفلسفة الاجتماعية البرجوازية، يحتفظ كل فرد على الصعيد الاجتماعي بحياته، من جهة ما يتبع مصلحته الخاصة المفهومة جيدًا في شكل عقلاني. وبحسب الفرضيات الأساسية للبيولوجيا الداروينية ونظرية المنظومات المعاصرة، فإن مجموعة عضوية أو سكانية أو منظومة، إنما تحتفظ باستقرارها

(83) H. Blumenberg, «Selbsterhaltung und Beharrung,» in: Ebeling (ed.), pp. 144 ff.

(Bestand)[84] عبر أمرين اثنين: رسم حد يفصل عن عالم متغير فائق التركيب والتأقلم معه[85].

من هذا المنظور تتحول صفات الروح، من قبيل المعرفة والفعل المسدد نحو هدف ما، إلى وظائف المحافظة على النفس لذواتٍ شأنها أن تتابع، كما الأجسام والأجهزة العضوية، «غاية» مجردة وحيدة: أن تؤمن بقاءها العرضي. وبهذه الطريقة، فإن هوركهايمر وأدورنو يتصوران العقل الذاتي بوصفه عقلًا أداتيًا. وأما الفكر المُمَوْضِع والفعل العقلاني بمقتضى غاية، فيفيدان في إعادة إنتاج «حياةٍ» ما، تتميز بتفاني الذوات القادرة على المعرفة وعلى الفعل، في سعيها نحو محافظةٍ على الذات غير متعدية ومسددة نحو ذات نفسها في شكل أعمى، وذلك بوصفها «غاية» وحيدة: «أَن العقل لدى البرجوازي قد كان على الدوام معرفًا من طريق العلاقة إزاء المحافظة الفردية على الذات، فذلك يجري على ما يظهر على العكس من التعريف الأنموذجي الذي وضعه لوك (Locke) الذي بحسبه يخصص العقلُ وجهة النشاط الفكري على نحو لا يكترث فيه بأي غايات يمكن هذا النشاط أن يخدم. إلا أن العقل هو جد بعيد من كونه بهذا الإنكار لتلك الغاية المعينة هو يخرج على فتنة المصلحة الذاتية للمونادة، بل هو على الأرجح لا يخلق سوى إجراءات كي يخدم أي غاية تشاء المونادة على نحو أكثر طواعية. وإن الكلية (Allgemeinheit) الصورية المتزايدة للعقل البرجوازي لا تعني الوعي المتزايد بالتضامن الكونية (universal)»[86].

ما يعنيه التضامن، أي «حضور الكلي في المصلحة الجزئية»، إنما يشرحه هوركهايمر بالإحالة على أفلاطون وأرسطو، ومن ثم بالاعتماد على ميتافيزيقا لم يعد جهازها المفهومي كفئًا أو ندًّا لتجارب الحداثة: «إن هذه المنظومات الميتافيزيقية إنما تعبر، في شطر منها في شكل ميثولوجي، عن النظرة القاضية بأن المحافظة على الذات لا يمكن بلوغها إلا في نظام عابر للأفراد، وذلك يعني

(84) في معنى دوامه وثباته وقيامه. (المترجم)

(85) N. Wiener, *Kybernetik, Regelung und Nachrichtenübertragung bei Lebewesen und in der Maschine* (Düsseldorf: 1963).

(86) M. Horkheimer, «Vernunft und Selbsterhaltung,» in: Ebeling (ed.), pp. 47 f.

من طريق التضامن الاجتماعي»[87]. ولا يستطيع هوركهايمر وأدورنو نزع الطابع الأسطوري عن أفكار التضامن الاجتماعي، إذ يظنان أنهما لا يستطيعان تجاوز مسار التشيؤ الذي صار كونيًّا إلا من الداخل، ويعتقدان أن نقد العقل الأداتي لا يزال سجين الأنموذج الذي إليه ينقاد العقل الأداتي نفسه.

كما تسلك الذات الفردية تجاه الموضوعات، كذا أيضًا تسلك الذات الاجتماعيةُ تجاه الطبيعة - توضعُ الطبيعة وتُسادُ في خدمة إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. وبذلك، فإن مقاومة الترابط القانوني للطبيعة الذي في نطاقه تكدح الذات الاجتماعية عارفةً وفاعلةً، إنما تتواصل في تكوين المجتمع وأعضائه الفرديين: «إن مقاومة الطبيعة الخارجية التي إليها يعود الضغط في خر المطاف، إنما تتواصل داخل المجتمع عبر الطبقات، وتؤثر في كل فرد منذ الطفولة من خلال شدة المشاركين لنا في الإنسانية (Mitmenschen) وقساوتهم»[88]. وإن العلاقات بين الذات والموضوع، المعدلة بواسطة العقل الأداتي، لا تعين فحسب تلكم الرابطة بين المجتمع والطبيعة الخارجية التي تعبر عن نفسها تاريخيًّا في حالة قوى الإنتاج، وخصوصًا في مستوى التقدم العلمي - التقني. وإن بنية الاستغلال لطبيعةٍ مُمَوْضَعة ومجعولة تحت التصرف إنما تتكرر أيضًا في باطن المجتمع، سواء في العلاقات البيشخصية التي تتسم باضطهاد الطبقات الاجتماعية، أو في العلاقات النفسية الداخلية، بقمع الطبيعة الغريزية.

الآن إذا كان الجهاز المفهومي للعقل الأداتي قد خُلق من أجل أمرٍ ما، فإنما من أجل أن يمكن ذاتًا ما من تسخير الطبيعة، **وليس من أجل أن يقول لطبيعة مُمَوْضَعة ما يتم القيام به تجاهها.** إن العقل الأداتي هو عقل «ذاتي» أيضًا في معنى أنه يعبر عن العلاقات بين الذات والموضوع من منظور الذات العارفة والفاعلة، وليس من منظور الموضوع المدرَك والمتصرف فيه. ولهذا السبب هو لا يهيئ أي وسيلة تفسيرية كي يشرح لنا ماذا يعني إضفاء الطابع الأداتي (Instrumentalisierung)[89] على العلاقات الاجتماعية والنفسية الداخلية **من منظور السياقات المعنفة والمشوهة**

---

(87) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 164.

(88) Horkheimer and Adorno, p. 256.

(89) «أدوَتَةُ» العلاقات الاجتماعية، معاملة العلاقات بوصفها مجرد أدوات. (المترجم)

**للحياة**، وهذا الجانب من العقلنة الاجتماعية أراد لوكاتش أن يظفر (abgewinnen) به من طريق مفهوم التشيؤ. وهكذا يمكن لاستدعاء التضامن الاجتماعي أن يبين **أن أَدْوَتَةَ** المجتمع وأعضائه إنما تدمر شيئًا ما، بيد أنه **لا يستطيع أن يحدد في ماذا** يتمثل هذا التدمير.

إن نقد العقل الأداتي الذي يبقى سجين شرائط فلسفة الذات، يستنكر بوصفه عيبًا (Makel) ما لا يستطيع أن يفسره في مَعابَتِه (Makelhaftigkeit)، من أجل أنه يفتقد جهازًا مفهوميًا مرنًا بما فيه الكفاية، بحيث يلائم سلامة الشيء الذي تم تدميره بواسطة العقل الأداتي. بلا ريب يمتلك هوركهايمر وأدورنو اسمًا لذلك، هو ميميزيس (Mimesis). وحتى لو كانا لا يستطيعان تقديم نظرية عن الميميزيس، فإن الاسم يوحي مع ذلك بضرب من التداعيات التي هي مقصودة: التقليد والمحاكاة (Imitation) يشيران إلى علاقة بين شخصين، حيث أحدهما يحتضن الآخر، يتماهى، يتعاطف معه. وثمة إشارة إلى علاقة، حيث إن استلاب الواحد على أنموذج الآخر لا يعني خسران ذاته، بل هو ربح وإثراء. ومن أجل أن الملكة المميائية (mimetisch) من شأنها أن تفلت عن الجهاز المفهومي لعلاقات-الذات-و-الموضوع، المعينة في شكل عرفاني - أداتي، فهي تسوغ بوصفها الضد الصرف للعقل، بوصفها دافعًا (Impuls). وعن هذا الأخير لا يُنكر أدورنو أي وظيفة عرفانية بإطلاق، ففي **الجماليات** التي وضعها، حاول أن يبين بِماذا يدين العملُ الفني لقوة الفتح (erschließende Kraft) الكامنة في الميميزيس. لكن النواة العقلية في القدرات الميميائية لا يمكن رفع الحجاب عنها إلا متى ما تخلى المرء عن براديغم فلسفة الوعي، نعني براديغم الذات **المتمثلة** للموضوعات **والعامِلة** (abarbeitend) عليها، وذلك لفائدة براديغم فلسفة اللغة، براديغم التفاهم البيذاتي أو التواصل، ومتى ما صنف الجانب العرفاني - الأداتي بوصفه جزءًا داخل **عقلانية تواصلية** أكثر شمولًا.

كان هذا التغيير في البراديغم قريب المنال في بعض المواضع حيث عزم أدورنو على إيضاح الأفكار التكميلية للمصالحة والحرية، إلا أنه لم ينجزه. فقد أوضح «المصالحة» ذات مرة بالإشارة إلى كلمة إيشندورف (Eichendorff) عن «الغريب الجميل» على هذا النحو: «إن حالة التصالح لا تُلحق الغريب بالإمبريالية الفلسفية، بل يسعفها الحظ بأنه يظل مع القرب الذي نمنحه إياه بعيدًا ومختلفًا،

ما وراء المغاير والخصوصي»[90]. وإن أدورنو إنما يصف التصالح بواسطة مفهومات تدور حول **بيذاتية غير مشوهة** (unversehrt)، لا تتهيأ ولا تحفظ نفسها إلا عن طريق تبادلية **التفاهم** القائم على الاعتراف الحر. وكان جورج هربرت ميد قد سبق أن رفع التفاعل الموسوط رمزيًّا إلى براديغم جديد للعقل، وأرجع العقل إلى تلكم العلاقة التواصلية بين الذوات التي تتجذر في الفعل الميميائي للاضطلاع بالأدوار، وبالتالي على نحو أن الأنا إنما يأخذ بتوقعات السلوك الموجهة إليه من قِبل الغير ويعتنقها. سوف أعود إلى الخوض في الأفكار الأساسية التي بثها ميد. وعلى نحو شبيه بفكرة المصالحة التي صارت ممكنة بفضل البيذاتية الخالية من العنف، يجري الأمر مع المفهوم التكميلي عن الحرية.

مثلما فعل ميد، ينطلق هوركهايمر وأدورنو من أن الإفراد[91] ليس ممكنًا إلا على طريق التنشئة الاجتماعية بحيث إن «انعتاق الفرد» لن يكون انعتاقًا من المجتمع، «بل تخليصًا للمجتمع من حالة التذري» (Atomisierung)، وذلك يعني من عزلة الذوات التي «يمكن أن تبلغ أوْجها في مراحل الجمعنة (Kollektivierung)[92] وثقافة الجماهير»[93]. وقد طور أدورنو هذا المفهوم التواصلي ضمنيًّا عن الحرية في الجمل الآتية: «إن الذوات هي حرة، بحسب الأنموذج الكانطي، بمقدار ما هي واعية بذاتها، أو هووية (identisch)[94] مع ذاتها، وفي هوية كهذه هي أيضًا غير حرة، بمقدار ما تخضع إلى إكراهها وتؤبدها. هي غير حرة من حيث هي غير هووية، من حيث هي طبيعة منتشرة، ومع ذلك هي، بما هي كذلك، حرةٌ، من أجل أنها في المشاعر التي تسيطر عليها – وليست لاهُويةُ (Nicht-identität) الذات شيئًا آخر غير هذا – تكون أيضًا بريئة (ledig)[95] من الطابع الإكراهي للهوية. إن الشخصية هي

---

(90) Adorno, «Die Aktualität,» pp. 6, 192.

(91) خطأ مطبعي في النص الألماني، حيث نقرأ «Induviduierung» بدلًا من «Individuierung». التفريد أو بناء معنى أو مفهوم الفرد. (المترجم)

(92) غلبة رأي «الجموع» أو «المجموعات» على الأفراد. (المترجم)

(93) Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentalen*, p. 130.

(94) متماهية مع ذاتها، متطابقة معها، «متهوية» مع ذاتها. (المترجم)

(95) بريئة في معنى أنها خالية أو متحررة من طابع الإكراه. ومن الطريف أن اللفظ الألماني يعني أيضًا «عزباء» (!). (المترجم)

كاريكاتير الحرية[96]. ويكمن أساس المعضلة في أن الحقيقة ما وراء إكراه الهوية ليست مغايرة له بإطلاق، بل توجد بتوسطه»[97].

يستشرف أدورنو ها هنا منظور «هوية الأنا» (eine Ich-Identität) التي لا تتكون إلا في أشكال بيذاتية غير مشوهة. بذلك، فإن تفسير كانط عنده إنما هو مستلهَمٌ من الأنموذج البنيوي الذي رسمه فرويد. إن أشكال التفاهم البيشخصية الموطدة داخل مجتمع ما، تحدد تكوين الأنا الأعلى، المنبثق عن تفاعلات الطفل مع الأشخاص المتصلين به، وعلى هذا التكوين يتوقف في المقابل بأي وجه تظهر أشكال التفاهم النفساني الداخلي، وبأي وجه يستطيع «الأنا» أن يتواجه (auseinandersetzen) مع واقع الطبيعة الخارجية وواقع طبيعته الداخلية... الخاصة.

لا يستطيع أدورنو أن يرفع النقاب عن الملكة الميميائية انطلاقًا من التعارض المجرد مع العقل الأداتي. وإن بنى العقل التي لم يفعل أدورنو غير أن لمّح إليها فحسب، لا تصبح متاحة أمام التحليل إلا إذا كانت أفكار المصالحة والحرية قد فُكت شيفرتها بوصفها رموزًا من أجل شكل، مهما كان طوباويًّا، من البيذاتية، التي من شأنها أن تمكن سواء من تفاهمٍ بلا إكراه بين الأفراد في أثناء المعاملة مع بعضهم بعضًا أو من هويةِ فردٍ متفاهِمٍ مع ذات نفسه على نحو خلوٍ من أي إكراه - تنشئة اجتماعية من دون قمعٍ، وذلك يعني من جهة أولى، تغيير البراديغم في نظرية الفعل: من الفعل المسددِ نحو هدف ما إلى الفعل التواصلي، ومن جهة أخرى تغيير الاستراتيجيا في محاولة إعادة بناء مفهوم العقلانية الحديثة الذي أصبح ممكنًا مع نزعٍ ما للمركزية في فهم العالم. لم تعد المعرفة ولا **تسخير** طبيعة مُمَوْضَعة هما، متى ما أُخذا بحد ذاتهما، الظاهرة التي تحتاج إلى تفسير، بل البيذاتية، التي هي من شأن **تفاهم** ممكن، سواء على المستوى البيشخصي أو على المستوى النفساني الداخلي. وبذلك انزاح محور البحث من **العقلانية العرفانية-الأداتية** إلى **العقلانية التواصلية**. وبالنسبة إلى هذه، ليس البراديغم هو علاقة الذات المعزولة إزاء شيء ما في العالم الموضوعي،

---

(96) «إن الشخصية هي كاريكاتير الحرية»؛ جملة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie,* p. 394). (المترجم)

(97) Adorno, «Negative,» p. 294.

يمكن أن يُتمثل أو يُتحكم فيه، بل العلاقة البيذاتية التي تضطلع بها ذواتٌ قادرة على الكلام وعلى الفعل، حين يتفاهم بعضها مع بعض على شيء ما. ومن ثم، فإن الفاعلين في شكل تواصلي إنما يتحركون في وسط لغة طبيعية، ويستعملون تأويلات موروثة على نحو ثقافي، ويتصلون في الوقت ذاته بشيء ما داخل العالم الموضوعي الواحد، وداخل عالمهم الاجتماعي المشترك بينهم، وداخل عالم ذاتي في كل مرة.

على خلاف «التمثيل» أو «المعرفة»، يحتاج «التفاهم» إلى الإضافة «بلا إكراه»، وذلك من أجل أن العبارة هنا يجب أن تُستخدَم في معنى مفهومٍ معياري. ومن منظور المشارك لا يعني «التفاهم» سيرورة إمبيريقية من شأنها أن تتسبب في اتفاق مبني على وقائع، بل هو مسارٌ من الإقناع المتبادل، شأنه أن ينسق بين أفعال عديد المشاركين على أساس **تحفيزٍ بواسطة علل وأسباب**. إن التفاهم إنما يعني التواصل الهادف إلى **توافق ذي صلوحية**. وإنما لهذا السبب فحسب يجوز لنا أن نأمل في أن نظفر، عبر إيضاح الخصائص الصورية للفعل الموجه نحو التفاهم، بمفهومٍ عن العقلانية، يعبر عن الترابط بين كل لحظات العقل التي تباعدت في صلب الحداثة، تساوى عندها ما إذا كنا بحثنا عن لحظات العقل هذه في دوائر القيم الثقافية أو في الأشكال المتمايزة للحجاج أو في ممارسة تواصلية يومية، مهما كانت مشوهة.

لكن لو أننا انطلقنا من أن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية ليست مرتبطة فحسب بشروط المواجهة العرفانية - الأداتية (بين ذوات معزولة أو متحدة في شكل تعاوني) مع الطبيعة الخارجية، ولا بشروط المواجهة العرفانية - الاستراتيجية بين الأفراد أو المجموعات مع بعضهم بعضًا، ولو أننا انطلقنا من أن التنشئة الاجتماعية إنما تقوم على شروط بيذاتية التفاهم بين المشاركين في التفاعل، فإنه ينبغي علينا أيضًا أن نعيد صياغة التصور (Konzept) الطبيعي للمحافظة على الذات - وبلا ريب بطريقة مغايرة لتلك التي كان اقترحها ديتر هنريش (D. Henrich) ضمن مساجلة مع بلومنبورغ (Blumenberg) وآخرين[98].

---

(98) يقارن: Henrich, «Die Grundstruktur».

يمثل هنريش ها هنا الأطروحة القاضية بأنْ ليس المحافظة على النفس، غير المتعدية المعينة بإطلاق، بل **الترابط بين الذاتية والمحافظة على النفس**، هو ما هو مقومٌ بالنسبة إلى موقف الوعي الحديث. وإن العقل الذاتي، كذا هو يظن، هو ليس متماهيًا (identisch) مع العقل الأداتي، لأن الإحالة على النفس في الذات (das Subjekt) الفاعلة، من أجل أن النفس (das Selbst) في المحافظة على النفس، ينبغي أن يُفكر فيها سوية مع الإحالة على النفس في الذات الفاعلة، مع الوعي بالنفس، وإن مسار الحياة الواعية سوف يكون «أيضًا عملية مستمرة للمحافظة على النفس، من جهة أنه عليه أن يوجه نفسه في علاقة مع إمكاناته الخاصة، غير المحينة في كل مرة، التي تسمح له بتكوين وحدة»[99]. ولأن الذات تتصل بموضوعاتها وهي فاعلة وعارفة في آنٍ، فهي لا يمكنها أن تحفظ بقاءها إلا إذا كانت على صعيد التفكر تسلك إزاء ذات نفسها أيضًا باعتبارها ذاتًا عارفة. لكن وحدة المحافظة على النفس والوعي بالنفس إنما تمنع أَدْوَتَةَ الوعي في خدمة **مجرد** محافظة على النفس: «إن ما ينتظره الفكر الحديث وما يأمله أيضًا، هو هذا فحسب: أن يكون بمقدور النفس المهتمة من أجل بقائها بالمقاييس الخاص، بالسداد، أن تجد في النهاية علة داخلية لإمكانها الخاصة لا تكون عندها غريبة أو تلتقي بها على نحو من اللامبالاة كما هو الأمر مع جانب الطبيعة الذي ضده ينبغي عليها أن توجه طاقتها في المحافظة على النفس. إن الوعي بالنفس إنما ينتظر عقلًا لماهيته ولكفاءته الخاصة في السياق المؤسس له، والذي يعرف عنه في الوقت ذاته بأنه سيكون أمرًا بلا معنى أن يتمثله باعتباره سياقًا أوسع نطاقًا لموضوعية قابلة للسيطرة عليها»[100]. يود هنريش، على نحو شبيه بما أراده لوكاتش في وقته، أن يجلب الانتباه إلى حدود داخلية، قائمة في صلب الذاتية نفسها، من شأنها أن تقف في وجه أي موضعة ذاتية (Selbstobjektivierung) كاملة للوعي، هو يود أن يظفر للوعي بالنفس بالتخصيص الذي من شأنه أن يفسر إلى أي مدى **لا تستطيع** الذاتية أن تتفتح من خلال تلبية أوامر المحافظة على النفس.

---

(99) Ibid., p. 138.

(100) Ibid., p. 114.

حاول هنريش الاضطلاع بهذه الأطروحة الموجهة تصريحًا ضد هايدغر، وضمنًا ضد هوركهايمر وأدورنو، وذلك بالاستعانة بنظرية عن الوعي بالنفس(101). وهذه لا تقود بلا ريب إلى تفسير ذاتي بديل للحداثة، من أجل أن هنريش ينطلق من الأنموذج المشار إليه عن فلسفة الوعي الذي إليه أيضًا تستند الأطراف المقابلة. ووفقًا لهذا الأنموذج، فإن الذات، أكانت الآن متمثلة أم فاعلة، إنما تتصل بالموضوعات أو بحالات الأشياء بناءً على موقف مُمَوْضِع. والحال أن الوعي **بالنفس** الإبيستيمي يجب أن يكون محددًا بالنسبة إلى ذاتية ذاتٍ شأنها أن تتصل بالموضوعات على هذه الشاكلة. ومن حيث هي ذات فهي تتميز جوهريًّا بأن لها معرفةً ليس فقط عن الموضوعات، بل في شكل أصلي أيضًا عن ذات نفسها. وهذه المعرفة التي للذات عن ذات نفسها، حيث المعرفة والمعروف (Gewusstes)(102) يتساوقان، **ينبغي أن يُفكر فيها وفق أنموذج معرفة الموضوعات**. إن معرفة النفس، التي هي مقومة بالنسبة إلى الوعي بالنفس، ينبغي أن تُفسر على نحو أن الذات تتعلق بنفسها كما بأي موضوع آخر، وتمنح وصفًا عن تجارب الحياة الخاصة بها، كما عن أي حالة من حالات الأشياء، ولكن باليقين المدوي حدسًا، على أنها متطابقة في هويتها مع هذا الموضوع أو مع هذه الحالة من حالات الأشياء. هذه الاستراتيجية المفهومية الإكراهية إنما تقود، كما بسط ذلك هنريش بكل الوضوح المنشود، إلى دورٍ، استجمعه توغندهات على النحو الآتي: «إن الوعي بالنفس إنما يجب أن يكون وعيًا بـ «الأنا». لكن أي أنا، كذا تناهى إلى مسامعنا، يجب ألا يكون شيئًا ما إلا متى ما كان له بنيةُ الهوية التي للعارف والمعروف(103). بيد أنه إذا كان يجب على الوعي بالنفس، وفقًا لنظرية التفكر، أن يتم ضمن عودة ذاتية على النفس، فإنه ضمن فعل (Akt) الارتداد هذا فحسب إنما يتم إرساء تلكم الهوية عن

---

(101) D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt am Main: 1967), and «Selbstbewußtsein,» in: R. Bubner, K. Cramer and R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen: 1970), I, pp. 257 f.,

وينظر بهذا الصدد: U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung* (Frankfurt am Main: 1971).

(102) «المعروف» وليس «الوعي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 397) حيث خلط الـ «Gewusstes» (المعروف) بـ «Bewusstes» (الموعى به). (المترجم)

(103) «المعروف» وليس «الوعي» كما جاء في الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 397). (المترجم)

العارف والمعروف (Gewusstes). ومن جهة أخرى، يجب على الذات (das Subjekt) التي عليها يعود الفعل، أن تكون أنا. وبالتالي يجب على الفعل، من ناحية أولى، من جهة ما يعود على نفسه، أن يتمثل الأنا، ومن ناحية ثانية، فإن «الأنا» لا يعيد بناء نفسه بحسب مفهوم الأنا إلا ضمن هذا الفعل، فينتج عن ذلك - كما بين هنريش - ضربٌ من الدور. فمن جهة أن نظرية التفكر تفترض ذاتًا قائمة، فهي تفترض ما يجب أن لا يتقوم في الواقع الفعلي إلا في علاقة مع نفسه»[104].

بحث هنريش عن مخرج لهذه الصعوبة من جهة القبول بأن تحت الوعي بالنفس إنما يكمن وعيٌ خلوٌ - من - الأنا، لم يعد يجب تخصيصه بواسطة علاقة بالنفس، بل دومًا عبر ضرب من الألفة الأصلية أو التعرف إلى نفسه بوصفه مع ذلك شيئًا لا - شخصيًّا. وقد بنى هنريش مفهومًا عن الوعي، يجب، من ناحية أولى، أن يمحو آثار نفسٍ لا يمكن الحصول عليها إلا بوصفها موضوعًا، ومن ناحية ثانية، أن يحتفظ بشيء من قبيل الذاتية على هذا الجانب من الموضعة الذاتية: «من شأن الوعي بلا شك أن تكون له علاقةٌ بالنفس من جهة ما نتفاهم حوله: إنه وعيٌ ومعرفة عن الوعي في كرة واحدة، ومن ثم، إذ نقول ذلك في كلامنا الذي يصعب تفاديه، ولكن الذي لا يخلو من لبس: معرفة عن النفس. إن العلاقة العارفة بالنفس التي هي حاضرة في التفكر، هي ليست حالة أساسية للأشياء، بل تفسير عازل، ولكن ليس تحت افتراض وعي ضمني بالنفس، مهما كان نوعه، بل تحت افتراض وعيٍ عن النفس، ضمني وخالٍ-من-الأنا»[105]. هذا المفهوم ليس أقل مفارقة من مفهوم اللاهوية (Nicht-Identisches) المفكر فيه في شكل هُووي (identifizierend)، وعلى الحقيقة للأسباب نفسها. ولكن في حين أن أدورنو لا يريد أن يكشف لنا سوى أن المفارقة لا مناص منها، فإن هنريش يعتقد أنه بالبناء الذي شيده هو يستطيع أن يمنحنا «عرضًا موضوعاتيًّا (Thematisierung) للنفس والوعي بريئًا من التناقض»، إلا أنه لم يفلح[106].

---

(104) E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main: 1979), p. 62.

(105) Henrich, «Selbstbewußtsein,» p. 280.

(106) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 64 ff.

إن التباس رد الوعي بالنفس إلى وعيٍ منزوع الشخصية، مجهول الاسم، إنما ينكشف بعدُ بنفسه من الطريقة التي بها يعمد هنريش إلى ربط الوعي الخلو-من-الأنا بخيطين نظريين اثنين، يسلكان على نحو متضاد الواحد إزاء الآخر. فمن ناحية أولى، يشكل الرأي القاضي بأن النفس هي ثانوية بالنسبة إلى البنية الأساسية لوعيٍ لاشخصي، جسرًا نحو مذهب التصوف في الشرق الأقصى في إنكار العالَم (Akosmismus)[107]: «إن مجاوزة النفس هي الطريق الملكية نحو معرفة النفس»[108]. ومن ناحية أخرى، فإن الرأي بأن معرفة النفس في معنى التفكرية لا يمكن أن تكون مقومًا بالنسبة إلى الوعي، إنما يشكل جسرًا نحو نظريات الروح-و-البدن، تلك التي تتصور الوعي بوصفه مسارًا موضوعيًّا: «وإن تفسيرًا في إطار... علم الأعصاب يمكن على الأرجح أن يكشف النقاب عن الترابط الذي لا ينحل بين مسارين اثنين يقابلان الوعي ومعرفة الوعي»[109]. في هذين المخرجين، في التصوف وفي الموضوعانية، تنعكس بنية المفارقة في المفهوم المتعلق بوعيٍ خالٍ-من-الأنا، والذي أنتج بدائل كهذه. ومتى ما أراد المرء الإبقاء على أنموذج ذاتٍ متصلة بالموضوعات ومع ذلك يرجع وراء بنية التفكر التي للوعي، فإن الحل المحكم الوحيد هو ذاك الذي يريد هنريش أن يتفاداه: ألا وهو إدراج الوعي تحت مقولات المحافظة على النفس. وإن ذلك هو ما أقره هوركهايمر وأدورنو: أنه من الطابع التفكري لعلاقةٍ مُمَوْضِعة ليس لنا أن نستمد «المقاييس الخاصة بالسداد» باستثناء تلك المتعلقة بالتأمين العرفاني - الأداتي للبقاء.

من هنا استطاع لوهمان، من دون صعوبات تُذكر، أن يستنسخ صيرورة التفكر الجارية في العلاقتين المسموح بهما ضمن أنموذج الذات-و-الموضوع. وإن نظرية المنظومات إنما تعوض «الذات» بواسطة «المنظومة»، و«الموضوع» بواسطة «العالم المحيط»، وتستجلب كفايات الذات في معرفة الموضوعات والتعامل فيها، إلى المفهوم المتعلق بقدرات المنظومة التي تتمثل في إدراك تعقد

---

(107) مصطلح استعمله هيغل في عام 1830، من «كوسموس» لدى اليونان، أي «العالم» وحرف النفي: المعنى هو مذهب «إنكار العالم» بوصفه كيانًا واحدًا. وطبقه هيغل على نسق سبينوزا: حيث إنه بإرجاع كل نوع من الكينونة إلى الله، أنكر وجود العالم. (المترجم)

(108) Henrich, «Selbstbewußtsein,» p. 283.

(109) يقارن أيضًا: Pothast, p. 76.

العالم المحيط والحد منه. وإذا كانت المنظومات إنما شأنها أن تعلمنا كيف نتصل من طريق التفكر بوحدة المنظومة الخاصة بنا، فإن ذلك ليس سوى خطوة أوسع في زيادة التعقيد، كي نكون في حجم العالم المحيط الفائق التعقيد - وحتى هذا «الوعي بالنفس» إنما يبقى تحت سحر المنطق القائم على تأمينِ وجود المنظومات[110]. وإن الأمر المخصوص الذي يريد هنريش أن يسوغه حقًّا من أجل المحافظة على النفس لدى ذوات واعية بنفسها، وذلك ضد إثباتٍ «متوحش» للنفس يحول العقل إلى أداة، هو شيء لا يمكن إنقاذه في إطار فلسفة الذات التي تم تقويضها من جهة نظرية المنظومات في تهكم لا يُقاوَم. ويرى هنريش «أن المحافظة على النفس هي أكثر من لفظ في لغتنا به نستطيع أن نصف سلوك المنظومات والهيئات وصفًا ناجحًا. ينبغي أن يبقى مقترنًا بهذا اللفظ الإذنُ والادعاءُ اللازمين للإمساك على نحو ملائم بالطابع الأصيل لمسارٍ يمكن أن يُجرب من قبل ذات نفسه بوصفه مسارًا أساسيًّا للحياة **الواعية**»[111]. لكن يأس أدورنو إنما يتوضح من نفسه انطلاقًا بالتحديد من أن المرء لا يحتفظ بأي شيء بوصفه عقلًا أداتيًّا، إذا كان لا يفكر في «المسار الأساسي للحياة الواعية» في شكل جذري كفايةً إلا ضمن مقولاته الخاصة التي تمنحها فلسفة الوعي.

بلا ريب، إن الانتقال من فلسفة الوعي إلى تحليل اللغة، والذي حققته السيمانطيقا الصورية بالاستناد إلى فريغه وفتغنشتاين، لم يكن سوى خطوة أولى. وهو أمر يمكن المرء أن يوضحه بالتحديد من خلال ظاهرة الوعي بالنفس. إن الجُمل عن تجارب الحياة المصوغة في ضمير المتكلم من اليقين أنها تمنح إلى تحليل مفهوم الأنا منطلقًا منهجيًّا أكثر وثاقة من تجربة معرفة النفس التي هي غير متاحة إلا في شكل حدسي. كذلك بين توغندهات أن الصعوبة المشار إليها عن نظريات الوعي الأنائية (egologisch) من شأنها أن تنحل عندما يعيد المرء صياغة المسألة المتعلقة بمنطلقها على نحو دلالي[112]. ولكن تحليل اللغة، المنحصر في وجهة النظر الدلالية إنما يؤدي في الوقت ذاته إلى اضمحلال المعنى التام

(110) N. Luhmann, «Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems,» in: *Soziologische Aufklärung* (Köln: 1976), vol. 2, pp. 72 ff.

(111) Henrich, «Die Grundstruktur,» p. 113.

(112) Tugendhat, *Selbstbewußtsein*, pp. 63 ff.

للعلاقة بالنفس (Selbstbeziehung)[113]، الحاضر في الاستخدام الإنجازي لعبارة «أنا»، وذلك من أجل أنه يعوض العلاقة بين الذات والموضوع أو بين المنظومة والعالم المحيط، مرة أخرى، بواسطة **علاقة ثنائية**، ألا وهي العلاقة بين الجملة وحالة الأشياء، ومن ثم هو يبقى داخل حدود أنموذج يختزل العلاقة بالنفس على الصعيد المعرفي. ومرة أخرى يتم تمثل **تجارب الحياة** التي يُدلي بها الأنا عن ذات نفسه في الجمل المتعلقة بتجارب الحياة (Erlebnissätzen)[114]، بوصفها **حالات أشياء** متاحة في شكل مفصل أو حلقات داخلية ومن ثم تتم **مماثلتها مع كيانات في العالم**. هذه العلاقة بالنفس، التي تُدرَس تقليديًّا وتُكيف في الوقت ذاته باعتبارها وعيًا بالنفس، لا يظفر بها المرء إلا متى ما وسع الإشكال الدلالي توسيعًا تداوليًّا. بذلك يمنحنا التحليل الذي لا يتعلق في الحقيقة بالاستعمال المرجعي وإنما بالاستعمال الإنجازي لعبارة «أنا»، داخل منظومة الضمائر (Personalpronomina)، مفتاحًا واعدًا بالنسبة إلى إشكالية الوعي بالنفس.

سوف نعود لاحقًا إلى الخوض في وجه الارتباط بين الذاتية والبيذاتية التي يتم إنشاؤها لغويًّا. إن مبحث الوعي بالنفس هو مناسبة فحسب تبين من خلالها أن الظواهر التي تقود في حدود الجهاز المفهومي التقليدي، اعترفنا بذلك أو لم نعترف، إلى مفارقات اللاهووي أو الوعي اللاتفكري، والتي لا يمكن اللحاق بها من طريق تحليل اللغة إلا متى ما استفاد المرء من الأنموذج الثلاثي لاستعمال العلامات الذي يعود إلى بيهلر[115] وقرن تحليل الدلالات اللغوية منذ البداية بفكرة التفاهم بين المشاركين في التواصل حول شيء ما داخل عالم ما. هذا الأنموذج قد دشن **منعطفًا نظريًّا - تواصليًّا** يتخطى المنعطف الألسني لفلسفة الذات. وليست تهمني في هذا السياق دلالته من حيث تاريخ الفلسفة، بل القطيعة التي تعني **نهاية فلسفة الذات** بالنسبة إلى **نظرية المجتمع**.

---

(113) «العلاقة بالنفس»؛ عبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 400). (المترجم)

(114) جمل متعلقة بتجارب الحياة وليس «تعبيرية» كما تقول الترجمة الفرنسية (المرجع نفسه، ص 400). (المترجم)

(115) K. Bühler, *Sprachtheorie* (Jena: 1934).

ينظر أعلاه، ص 454 وما بعدها.

إذا انطلقنا من أن حفظ النوع البشري يقوم على نشاطات أعضائه، من جهة ما يتم التنسيق بينها على صعيد المجتمع، وأن هذا التنسيق بينها ينبغي أن يتم إرساؤه عبر التواصل، وفي المجالات المركزية عبر تواصلٍ هادف إلى توافق ما، فإن إعادة إنتاج النوع توجِب أيضًا على وجه التدقيق استيفاءً الشروط التي من شأن عقلانية ثاوية في الفعل التواصلي. هذه الشروط أصبحت ملموسة في نطاق الحداثة - مع نزع المركزية عن فهم العالم وتمايز ادعاءات الصلاحية الكونية المختلفة. وبالمقدار ذاته الذي فقدت فيه صور العالم الدينية - الميتافيزيقية من مصداقيتها (Glaubwürdigkeit)، فإن مفهوم المحافظة على النفس لم يتغير فحسب، لهذا السبب، من الجانب الذي أكده بلومنبورغ (Blumenberg): هو لم يخسر توجهه الغائي نحو أهداف موضوعية فحسب، بحيث إن محافظةً على النفس، صارت متعدية، يمكن أن ترتقي إلى رتبة غاية عليا بالنسبة إلى العرفان (Kognition) والفعل الموجه نحو النجاح. وبمقدار ما يتراخى الاندماج المعياري للحياة اليومية، يكتسب المفهوم أيضًا توجهًا ذا منحى كوني (universalistisch) وفردانيًّا في الوقت ذاته. إن مسارًا من المحافظة على النفس، ينبغي أن يلبي شروط العقلانية الخاصة بالفعل التواصلي، إنما يصبح متوقفًا على الأعمال التأويلية للذوات (Interpretationsleistungen) التي تنسق بين أفعالها عبر ادعاءات صلاحية قابلة للنقد. ولهذا السبب، فإن ما هو مميز بالنسبة إلى موقف الوعي الحديث ليس وحدة المحافظة على النفس والوعي بالنفس بمقدار ما هو على الأرجح تلك العلاقة التي عبرت عنها فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ البرجوازية: ألا وهي أن رابطة الحياة المجتمعية إنما تعيد إنتاج نفسها عبر الأفعال العقلانية بمقتضى غاية، تحت رقابة الوسائط (mediengesteuert)، التي يقوم بها أعضاؤها، كما عبر الإرادة المشتركة التي تحدوهم، المترسخة في الممارسة التواصلية لكل الأفراد[116].

إن الذاتية، المتعينة عبر العقل التواصلي، إنما تعارض أي مسخٍ للنفس يتم في سبيل المحافظة على النفس. وإن العقل التواصلي لا يمكن، كما هي الحال مع العقل الأداتي، أن يُدرَج تحت محافظة عمياء على النفس **من دون مقاومة**. وهي لا تمتد إلى ذاتٍ محافظة على نفسها، تتصل بالموضوعات من حيث هي متمثلة

(116) H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses* (Frankfurt am Main: 1973).

وفاعلة، أو إلى منظومة محافظة على بقائها، ترسم حدودها إزاء عالم محيط، بل إلى عالم حياة مهيكَل في شكل رمزي، يتشكل في نطاق الأعمال التأويلية للمنتمين إليه، ولا يعيد إنتاج نفسه إلا عبر الفعل التواصلي. وهكذا، فإن العقل التواصلي لا يعثر على وجود ذاتٍ ما أو منظومةٍ ما فحسب، بل هو يشارك في هيكلةِ ما يجب أن تتم المحافظة عليه. إن المنظور الطوباوي للمصالحة والحرية هو متأصل في الشروط اللازمة من أجل تنشئة اجتماعية تواصلية للأفراد، إنه متضمنٌ في صلب الآلية اللغوية لإعادة إنتاج النوع.

من جهة أخرى، فإن أوامر المجتمع للمحافظة على النفس لا تتعين في غائية الأفعال الخاصة بأعضائها من الأفراد، بل في الوقت ذاته في الروابط الوظيفية بين آثار الفعل المشتتة. وإن إدماج أعضاء المجتمع الذي يتم عبر مسارات التفاهم، إنما يجد حدوده ليس في عنف المصالح المتضاربة فحسب، بل كذلك في ثقل الأوامر المنظوماتية (systemisch) المتعلقة بالمحافظة التي تنشر عنفها موضوعيًّا، بالتغلغل عبر توجهات الفعل لدى الفاعلين (Aktoren) المعنيين، ومن ثم فإن إشكالية التشيؤ لا تنجم عن عقلانية غايات أخذت صبغة مطلقة في خدمة المحافظة على النفس، وعن عقل أداتي صار متوحشًا، بمقدار ما هي ناتجة بالأحرى من أن العقل الوظائفي المطلق العنان الذي يؤمن المحافظة على المنظومة إنما يستخف بادعاء العقل المتأصل في التنشئة الاجتماعية التواصلية ويترك عقلنة عالم الحياة تجري في خواء.

صار واضحًا من تلقي نظرية فيبر عن العقلنة من لوكاتش إلى أدورنو، أن العقلنة الاجتماعية هي مفكرٌ فيها على الدوام باعتبارها ضربًا من تشيؤ الوعي. بيد أن المفارقات التي يقود إليها هذا الأمر إنما تبيِّن أن هذا المبحث لا يمكن أن يُعالَج معالجة كافية بالوسائل المفهومية لفلسفة الوعي. وقبل أن أخوض مرة أخرى في إشكالية التشيؤ، وقبل أن أعيد صياغتها أولًا من ناحية الفعل التواصلي، وثانيًا من ناحية تكون المنظومات الفرعية الذي يجري عبر التحكم في وسائل الوسائط، أود أن أبسط هذه المفاهيم الأساسية في سياق تاريخ النظرية. وفي حين أن إشكالية العقلنة/ التشيؤ هي موطأة عبر خط «ألماني» في التفكير في نظرية المجتمع، تعين عبر كانط وهيغل، ويقود من ماركس، عبر فيبر، إلى لوكاتش وإلى النظرية النقدية، فإن تغيير البراديغم الذي يهمني قد تمهد مع جورج هربرت ميد وإميل دوركهايم.

وينتمي ميد (1863-1931) ودوركهايم (1858-1917)، كما فيبر (1864-1920)، إلى جيل الآباء المؤسسين للسوسيولوجيا الحديثة. كلاهما طور مفاهيم أساسية، حيث يمكن أن تتنزل نظرية فيبر عن العقلنة وأن تتحرر من معضلات فلسفة الوعي - ميد بتأسيس علم الاجتماع على نظرية في التواصل، ودوركهايم بنظرية في التضامن المجتمعي، تقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة[117].



(117) هذه الفقرة كلها: من «صار واضحًا من تلقي نظرية فيبر...». إلى حد «تقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة» هي ساقطة في الترجمة الفرنسية (Habermas, *Théorie*, p. 402). (المترجم)



## هذا الكتاب




إنّ غرض نظرية الفعل التواصلي هو إيضاح الأسس التي تقوم عليها نظرية نقدية في المجتمع؛ ذلك أنّ المفهوم الأساسي للفعل التواصلي إنّما يفتح السبيل إلى مركّب من ثلاثة موضوعات متشابكة بعضها مع بعض: يتعلق الأمر بدايةً ببلورة مفهوم عن العقلانية التواصلية، مبسوط على نحو ريبيّ كفايةً، ومع ذلك هو يصمد أمام الاختصارات العرفانية-الأداتية للعقل؛ ثمّ بتصوّرٍ عن المجتمع من درجتين، من شأنه أن يربط براديغم عالم الحياة وبراديغم المنظومة بطريقة لا تكون خطابية فحسب؛ وأخيرًا، بنظرية في الحداثة، تفسّر نمط الباثولوجيا الاجتماعية التي ما فتئت تبرز اليوم على نحو منظور، على فرض أنّ ميادين الحياة المهيكلة على نحو تواصلي باتت خاضعة للأوامر الصادرة عن منظومات الفعل المستقلة والمهيكلة على نحو صوري. وهكذا صار من واجب نظرية الفعل التواصلي أن تمكّننا من بناء مفهوميّ لسياق الحياة الاجتماعية، يكون مناسبًا لمفارقات الحداثة.

## المؤلف

**يورغن هبرماس** (1929 - دوسلدورف، ألمانيا)، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرنكفورت ويُعدّ اليوم الممثّل الأكثر شهرة للنظرية النقدية ومن أكثر الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمثقفين انتشارًا في العالم وأشدّهم التزامًا بقضايا الشأن العام. من أعماله الأساسية الأخرى: **التحوّل البنيوي للفضاء العمومي: دراسات حول مقولة المجتمع المدني** (1962)؛ **الخطاب الفلسفي للحداثة** (1985)؛ **إيضاحات حول أخلاقيات الخطاب** (1991)؛ **الواقعانية والصلاحية: مساهمات في نظرية خطاب القانون ودولة القانون الديمقراطية** (1992)؛ وغيرها من المؤلفات.

## المترجم

**فتحي المسكيني** (1961 - بوسالم، تونس)، فيلسوف ومترجم تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة في جامعة تونس (منذ 1990). حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة الألمانية سنة 2003، من أعماله الفلسفية: **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير** (2005)؛ **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (2011)؛ **الهجرة إلى الإنسانية** (2016). من ترجماته عن الألمانية: فريدريك نيتشه، **في جنيالوجيا الأخلاق** (2010)؛ إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرّد العقل** (2012)؛ مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان** (2012)، إضافة إلى مجموعة مقالات تحت عنوان «الإسلام الآخر: الثقافة، الهوية، الديمقراطية (برلين، دار بيترلانغ، 2015).

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies